Ëè¿âñüêèé íàö³îíàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ òà åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè
Ïîñîëüñòâî Ô³íëÿíäñüêî¿ Ðåñïóáë³êè â Óêðà¿í³

# ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²Ø ÍÀÐÎÄ²Â ЄВРОПИ

**ІСТОРИКО-ЕТНОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ
І НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ**

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

*ÂÈÏÓÑÊ 9*

Êè¿â
*ÓÍ²ÑÅÐÂ*
2001

**ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ**: Збірник наукових праць.
Випуск 9. – К.: УНІСЕРВ, 2001. – 140 с.

До збірника наукових праць увійшли статті, надані учасниками другого українсько-фінського наукового симпозіуму “Історико-етнологічні дослідження і національна ідея”, який відбувся 18 – 19 травня 2001 року в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка

***Редакційна колегія:***
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

***Адреса редакційної колегії:***
*01033, Київ, вул.Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства*

***Рецензенти***:
д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

***Видання здійснено за підтримки Посольства Фінляндської Республіки в Україні***

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

**Видання змакетовано і надруковано на обладнанні, наданому Міжнародним Фондом “Відродження"**

**ISBN 966-95788-3-3**

© Ó Í ²ÑÅÐÂ, 2001

## ЗМІСТ


***ГРИНІВ Олег*** *(Львів).* Українська національна ідея як проблема науки **4**

***ПАВЛЕНКО Валерій, ПИВОВАР Сергій*** *(Київ).* Ідея української національної державності в радянській історіографії **9**

***ЗАЛІЗНЯК Леонід*** *(Київ).* Давньоруська народність: нова версія старого міфу **14**

***МАСНЕНКО Віталій*** *(Черкаси).* Вплив вітчизняних історико-етнологічних досліджень на еволюцію національної свідомості українців (середина XIX – перша третина XX ст.): загальнотеоретичні аспекти **22**

***ГРИМИЧ Марина*** *(Київ).* Звичаєве право у дослідженнях Олександра Кістяківського **28**

***БЕВЗ Тетяна*** *(Київ).* До питання про формування нації (за творчим спадком Н.Я.Григоріїва) **34**

***ТРЕТЯК Кирило*** *(Київ).* Українське бароко як вираз національної ідеї в архітектурі **40**

***СКИБА Микола*** *(Київ).* Філософсько-аксіологічний вимір національної ідеї в контексті евлюційної динаміки буття **44**

***ГРИНІВ Оксана*** *(Київ).* Національний ідеал людини в дослідженнях української еміграції: зміст, типологія, генеза **49**

***ХАКАМИЭС Пекка*** *(Йоэнсуу).* Понятие “народ” и история предмета фольклористики в Финляндии **55**

***РЕМИ Йоханнес*** *(Хельсинки).* Отношения Украины с Россией в трудах Михаила Максимовича 1850 – 1860-х годов **60**

***SVYNARENKO Arseniy*** *(Tampere).* The problem of generations in Ukraine: new lines of division in Ukrainian society? **65**

***СИВОЛАП Михайло*** *(Черкаси).* Про можливий внесок археологічних та індоєвропейських студій у формування українського національного міфу **72**

***ТИЩЕНКО Костянтин*** *(Київ).* Мовні свідчення протофінської присутності у Західній Європі **77**

***КОНЕВА Ярослава*** *(Ольштин).* “Національне” та “етнічне” у польській термінології **87**

***ЧИРИКАЛО Ніна, БЕЗЗУБЕЦЬ Ольга*** *(Київ).* Спогади діячів українського національно-визвольного руху 60 – 90-х років XIX століття **90**

***СОРОКА Юрій*** *(Київ).* Переселення українців з етнічних земель і польського населення з УРСР (1944 – 1946 роки) **95**

***HEIKKINEN Kaija*** *(Joensuu).* The ethnic movements of the finno-ugrian people in Russia – their reflections on the ethno-national situation in Finland **100**

***LAITILA Teuvo*** *(Helsinki).* Struggle over the Karelian language(s) and identity **107**

***VUORINEN Pihla*** *(Joensuu).* Family stories and their importance in the process of constructing the past and shaping identities **111**

***МАЩЕНКО Світлана*** *(Київ).* Українська етнокультурна традиція в Криму **116**

***ІШУНІНА Наталія*** *(Київ).* Етнічні процеси у сучасній Фінляндії. Українці на фінляндських теренах **119**

***ЗАРЕМБА Олександр*** *(Київ).* Від мемуарів до етнічної історії: інгерманландська проблема і наукова думка Фінляндії (1989 – 1992 рр.) **123**

***МЕЛЬНИЧУК Лідія*** *(Київ).* Академічне українознавство та вивчення гончарних промислів Поділля у 20-х роках XX століття **126**

***ПИЛИПЕНКО Віктор*** *(Київ).* Повернення українців з Фінляндії в Україну 1918 року **132**

***САВЧЕНКО Григорій*** *(Київ).* Початки українського військового руху в 1917 році в контексті ідеї національної державності **137**

**Олег ГРИНІВ**
***Львів***

# УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ ЯК ПРОБЛЕМА НАУКИ

Після проголошення незалежності України українська національна ідея опинилася в центрі гострих дискусій, зудару протилежних поглядів, що зумовлено низкою причин.

**По-перше**, як і в попередні історичні періоди перспективи нинішнього державотворення залежать від вмілого поєднання національного і соціального чинників. Намагання деідеологізувати державотворення на конституційному рівні не дало бажаних наслідків, бо ідеологічна невизначеність загострила ідеологічне протиборство, що найяскравіше відтворює політична структура Верховної Ради України. За статтею 15 Конституції України, "жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова". Якщо йдеться про панування якоїсь партійної ідеології, то не може бути жодних заперечень. Однак слід наголосити, що кожна держава грунтується на певних ідеологічних засадах, які визначають її внутрішню і зовнішню політику.

**По-друге**, така невизначеність національної ідеї посилюється особливостями перехідного періоду, коли національно-державотворчі сили ще слабкі й неорганізовані, що призводить до їх взаємопоборювання, а сили комуністичного реваншу спекулюють на кризовій ситуації, протидіючи проведенню радикальних суспільних реформ. Об'єктивно вони виступають разом з прихильниками інших різновидів російського імперіалізму, які не змирилися з відновленням незалежної Української держави. Звідси – різні варіанти ліквідації національної державності: від абсолютно безперспективних намірів "відродити СРСР" до нав'язування союзу України, Росії та Білорусії.

**По-третє**, дискусії навколо проблеми української національної ідеї зумовлені далеко не однаковим рівнем національної свідомості в регіонах нашої держави. Він – найвищий у галицьких областях і найнижчий в Криму і Донбасі, що підтвердили результати останніх парламентських виборів.

**По-четверте**, на таких дискусіях відбивається неоднаковий теоретичний рівень їх учасників. Нерідко дискусії ведуться на аматорському, нефаховому рівні, без доконечного в таких випадках належного теоретико-методологічного підгрунтя. Не маючи жодного уявлення про ідею як філософську категорію, дискутанти з числа публіцистів, істориків, юристів, економістів і навіть фахівців природничих і технічних наук трактують національну ідею за своїми квазітеоретичними чи побутовими уподобаннями.

Дослідження публікацій про національну ідею в Україні дозволяють виділити такі чотири основні групи її трактування: 1) заперечення самої української національної ідеї; 2) відмова від її визначення через всеосяжність цього поняття; 3) ототожнення національної ідеї з національним ідеалом, національною ідеологією, концепцією, доктриною тощо; 4) синтетичний погляд на неї в соціальному часі і "соціалізованому просторі".

**Заперечення національної ідеї** – це аж ніяк не висновок із сумлінних теоретичних досліджень, а результат або низького рівня методологічної культури, або звичайнісіньких політичних спекуляцій. У цьому майже нема різниці між пересічним компартійним ортодоксом-ідеологом і академіком Петром Толочком як визнаним істориком середніх віків. Підступність такого підходу в тому, що заперечується **лише** українська національна ідея, хоч, правда, інколи спостерігається спроба узагальнити заперечення національної ідеї взагалі. Приміром, лідер КПУ Петро Симоненко пише: "Національна ідея" не має чітко окреслених параметрів"[1]. Зрозуміло, що такий безапеляційний висновок – це наслідок політичної упередженості. Український філософ Федір Канак зазначає, що "національна ідея постає підсумковим зображенням, синтезом особливостей культури, історії, самосвідомості етносу", "як погляд нації на себе"[2]. Звичайно, такий погляд може бути й розмитий під впливом тривалого чужоземного поневолення, що не спростовує загального правила. Цікаво, що противники української національної ідеї не заперечують "русской идеи", яку всебічно дослідив М.Бердяєв[3].

Теоретичні проблеми національної ідеї досліджували за рубежами України інші вчені, зокрема єврейський релігійний філософ Мартин Бубер. Відштовхуючись від його висновків, українська дослідниця Оксана Забужко звертає увагу, що про національну ідею слід говорити лише тоді, "коли який-небудь народ помічає свою одність, свій внутрішній зв'язок, свій історичний характер, свої



© О.Гринів

традиції, своє ставлення і розвиток, свою долю й призначення, робить їх предметом своєї свідомості, мотивуванням своєї волі"[4].

Врешті-решт, заперечення національної ідеї має *на меті*: підготувати грунт для того, щоби тримати українську людність у полоні своєрідного малоросійського варіанту російської імперської ідеї.

Коли за опрацювання національної ідеї беруться "дослідники", які виходять з тези про **неможливість її визначення**, то про плідність дискусії не може бути жодної мови. Щоби вести дискусію, треба насамперед уточнити понятійно-категоріальний апарат, як цього вимагає елементарна логіка. Та до такого визначення прихильники подібних поглядів не доходять – і в цьому нема нічого дивного, адже учасниками таких дискусій, як правило, виступають публіцисти.

Не сприяє ефективності дискусій **ототожнення національної ідеї** з національним ідеалом, національною ідеологією, концепцією, доктриною і т.ін. Якщо не окреслена специфіка національної ідеї в системі понятійно-категоріального апарату, то на кожному кроці буде підстерігати небезпека підміни понять. Таке трактування показало свою неперспективність у монографії правника Віктора Медведчука[5]. Вона рясніє досить дивними суперечностями і навіть протилежними твердженнями, бо її автор не завдав собі труду розібратися з категоріями "частина" і "ціле".

Подібну непослідовність проявляє кандидат технічних наук Олександр Кравчук. Спочатку він пише, що об'єднання конструктивних державницьких сил "повинно вестись на основі єдності національних, духовних, культурних, економічних, державницьких інтересів українського народу, навколо того, що іменується національною ідеєю", цебто фактично ототожнює ці інтереси і національну ідею, а далі вже пише: "Саме національна ідея є для всіх народів (Ізраїль, Польща, Угорщина, Франція і т. ін.) основною силою, яка згуртовує їх, забезпечує (? – *О.Г.*) захист інтересів громадян, задоволення їх матеріальних та духовних інтересів, відторгаючи, як бацил у медицині, різні хвороботворні тіла. Саме національна ідея веде чеченський народ на героїчну боротьбу проти повернення в імперію"[6]. Як бачимо, за висновком О.Кравчука, інтереси громадян похідні від національної ідеї, що допомагає меті його статті: протиставити національну ідею ідеї номенклатурній, а це вже підміна науки публіцистикою.

Нарешті, синтетичний погляд на національну ідею, що дає змогу для її теоретичного аналізу. Як приклад можна згадати висновок О.Забужко, яка пише: "…Синтетичний погляд на свою національну (етнічну) спільноту як на єдиний, розгорнутий в соціальному часі і "соціалізованому" просторі континуум і водночас як на суб'єкта всезагального історичного процесу ми називаємо, в дусі традиційної філософсько-класичної термінології, національною ідеєю"[7]. Водночас треба погодитися з Ф.Канаком, що у визначенні О.Забужко не конкретизований суб'єкт, якому належить цей синтетичний погляд, а ним може бути сам етнос, його еліта і навіть відсторонений, "об'єктивний" дослідник.

За твердженням Ф.Канака, національна ідея має три шари ("поверхи"): "**національну свідомість**"; "**рефлексію над соціальною свідомістю**"; "**вольову мотиваційно-творчу основу**"[8]. Національна свідомість, продовжує вчений, охоплює інтерсуб'єктивний рівень: народ "помічає свою окремішність, єдність, свої традиції, історію, долю і призначення"[9]. Прояви національної свідомості осмислюються як її предмет, а воля зумовлює колективне цілеспрямоване діяння. Вихід національної ідеї за межі раціонального ускладнює її сприйняття й особливості утвердження. Перед дослідником національної ідеї, як застерігає Ф.Канак, виникають труднощі більше логіко-методологічного чи гносеологічного, ніж соціально-політичного характеру. Не слід ігнорувати того, що національна свідомість у різних її аспектах (еволюції, проявах і формах об'єктивації) почала серйозно вивчатися лише в XX столітті. Від часу утворення національних держав чи імперій, як і початку національно-визвольних рухів, тоді вже минуло кілька століть. У європейській суспільній думці синтезовані духовні здобутки націй континенту (англійців, французів, німців та ін.), які реалізували свої національні ідеї у власних національних державах чи імперіях, але заперечували спроби реалізації такого права народами, поневоленими ними.

У цілому праця Ф.Канака заслуговує на особливу увагу, бо вчений підійшов до національної ідеї як інтерсуб'єктивного феномену, урівняв її з ідеями пізнавальної та практичної сфер, що створює передумови для її демістифікації. Водночас викликає сумнів його твердження, що сама національна ідея має елементи вчення, ідеології, самосвідомості і т. ін. Мабуть, взаємозв'язок набагато складніший. Щоби виявити його, доцільно звернутися до вихідних положень.

Для нашого дослідження надзвичайну цінність мають визначення самої ідеї. Словник пояснює її так: "1. Поняття, уявлення, що відбивають дійсність у свідомості людини та виражають ставлення її до навколишнього світу"; "2. Основний принцип світогляду; переконання"[10]. У філософії під ідеєю

розуміють форму мисленого сприйняття явищ, яка охоплює усвідомлення мети і проекції дальшого пізнання та дії[11]. У такому разі доведеться визнати, що національна ідея не має елементів самосвідомості, а походить від неї. Доконечно також уточнити взаємини національної ідеї з вченням та ідеологією. Напевно, твердження Ф.Канака про наявність у національній ідеї елементів ідеології і вчення вимагає корекції, перенесення акцентів, бо саме національна ідея становить стрижень вчення й ідеології.

Спираючись на положення, що національна ідея похідна від національної свідомості, доцільно виходити із втілення цієї свідомості в національній мрії, яка опинилася поза увагою дослідників національної ідеї. Таку мрію має кожна нація. Зміст національної мрії українців ґрунтується на прагненні до свободи, самостійності, автономії особи[12]. Нині загальнонаціональна українська мрія проявляється в бажанні національної консолідації, волі до колективного самоутвердження. З національної мрії логічно вивести національну ідею, запропонувавши таке визначення: **національна ідея – це концентровано оформлена під впливом національної еліти суть нації як певної людської спільноти та її роль у світовому процесі**.

Становлення національної ідеї, як зазначає О.Забужко, наступає в національному русі між "академічним" (дослідницьким) і просвітницько-патріотичним етапами. Виокремлена завдяки праці етнологів, мовознавців, фольклористів певна національна (етнічна) спільнота як "об'єкт суто наукового ("в дусі Просвітництва") інтересу" переходить до такого стану, коли "національна свідомість як свідомість своєї окремішності вноситься прошарком інтелігенції – "піонерів національної ідеї" – вглиб етнічного масиву (через постання національної школи, преси і т.д.)"[13]. На третьому етапі національно-визвольного руху, який втілює боротьбу за самовизначення, національна ідея етатизується, цебто переходить у державну ідею, злютовується з нею, проявляючись як національно-державна ідея. В цьому причина якоїсь начебто байдужості в західноєвропейських державах до національної ідеї, хоч насправді вона існує як державна (а ще точніше, – національно-державна) ідея.

Оригінальні думки про національну ідею висловив Іван Дзюба. Вони заслуговують окремої уваги. "Національна ідея, – пише вчений, – виникає в кризові чи поворотні моменти національної історії як спроба осмислити місце і призначення та перспективи своєї нації в контексті власного досвіду та світової історії"[14]. Її мета – об'єднати національне суспільство в ім'я певної історичної місії. Далі вчений частково заперечує таку тезу: "Національна ідея, хоч їй і може бути властива тяглість, не конче є величиною сталою"[15]. Отже, допускається і тяглість національної ідеї, хоч раніше вона прив'язувалася лише до певних (кризових і поворотних) моментів національної історії. У поворотні моменти, як наголошує І.Дзюба, можуть з'явитися навіть протиборні проекти національної ідеї, які змикаються з ідеями месіанізму; в такі часи месіанська ідея нерідко спотворює національний менталітет і спускається до рівня історичної патології. Аналогічні метаморфози властиві різним проектам російської державної ідеї, що обґрунтовує І.Дзюба в своїй праці.

Злютованість національної й державної ідеї приховує тяглість першої, тому не обійтися без її "демаскізації", особливо тоді, коли йдеться про європейські нації. Як відомо, їх національна ідея при своєму зародженні відділилася від ідеї державної, а вже згодом перейшла в політичну практику. Інакше було в Російській імперії, що підтверджують протилежності двох національних ідей – української і російської. Якщо українська національна ідея розвивалася за європейським типом, то російська національна ідея до цього часу не відокремилася від державної. В цьому також одна з гносеологічних причин нападів на українську національну ідею з боку прихильників реанімації імперії. Цим зумовлене також ставлення російської держави (Російської імперії, СРСР, Російської Федерації) до національної ідеї інших народів, намагання утримати їх в своїй державній орбіті.

При переході від таких засадничих положень національної ідеї до української національної ідеї доконечно з'ясувати її джерела. Насамперед треба виходити з особливостей заселення нашої національної території. Вже шість тисячоліть тому на теренах нинішньої України проживала осіла людність, основним заняттям якої було хліборобство. Звідси – прив'язаність нашого народу до рідної землі, формування його окремішності й усвідомлення історичної тяглості. Упродовж цілих століть наші предки захищали свою землю від номадів, ставши живим щитом на межі Заходу і Сходу. Як представники окцидентальої (західної) культури, вони зазнавали перших ударів від кочової навали.

Водночас, як наголошує М.Грушевський, українці належать до "найбільш орієнталізованих" західних народів, – і в цьому наша нація подібна до болгар, сербів та іспанців. Однак попри духовну приналежність до Заходу географічно Україна "звертає нашу енергію, нашу працю на Схід і Полудне, в сферу нашого моря, нашого комунікативного центру"[16]. Таке геополітичне становище України вплинуло на долю нашого народу. Утвердившись на Півдні, наші предки змогли створити велику середньовічну імперію зі столицею в Києві. Без панування на Чорному морі наша нація не

могла виконати свого призначення. Генетично такий висновок підтвердила наша історія, починаючи від Галицько-Волинського князівства. Не утвердилося на північному побережжі Чорного моря українське козацтво. Географ Степан Рудницький вважає, що одна з причин поразки національно-визвольних змагань 1917 – 1920 років у нерозумінні значення для України Чорного моря, бо треба було "твердою ногою станути на чорноморських берегах і звідси поволі будувати Україну"[17]. Він дійшов висновку, що "майбутня Україна при всій своїй могутности муситиме *цупко триматися моря*"[18].

Таке розуміння ролі нашої людності серед інших народів Європи і геополітичного становища нашої землі дозволяє стверджувати, що **українська національна ідея ґрунтується на самоусвідомленні українською нацією своєї ролі форпосту європейської цивілізації на безпосередній межі зі Сходом**.

Географічна межовість, як вже наголошувалося, мала трагічні наслідки для історичної долі української нації. На наших теренах упродовж цілих століть тривало протиборство трьох духовних чинників: українського православ'я з орієнтацією на особисте спасіння, західного католицизму в його польському агресивному варіанті й південного мусульманства. В середині XVII століття на чільну роль у цьому протиборстві почало претендувати московське православ'я зі Сходу. Нерозуміння його як державної релігії з цезаропапістською практикою, що протилежна християнській релігії українців, призвело до трагічних наслідків для нашої нації.

Після проголошення незалежності України проявляються нові спроби втягнути Україну в євроазійські структури при домінації Росії. Перед нашим народом стоїть беззастережна вимога повернутися до окцидентального (західного) культурного поля на правах повноправного суб'єкта, звільнившись від російського культуртрегерства. Інакше кажучи, йдеться про переорієнтацію з пріоритетів євроазійських на євроатлантичні, що диктує геополітичне становище України як центрально-європейської держави, яка штучно прив'язана до євроазійського простору. Зрозуміло, євроатлантична пріоритетність аж ніяк не заперечує полівекторності зовнішньої політики нашої держави з конкретним підходом до кожного з партнерів на основі національних інтересів. Ідея утвердження України на Чорному морі пронизує утворення міждержавного об'єднання ГУУАМ (Грузії, України, Узбекистану, Азербайджану, Молдови).

При дослідженні національної ідеї треба виходити з двох його вимірів – загальнолюдського і специфічного для певного народу. На це звернув увагу Леонід Кравчук, який бачить у цьому відповідність взаємодії загального і окремого як філософських категорій, а відтак пояснює: "Їх тісний взаємозв'язок пронизує все – і культуру, і економіку, і ідеологію. Адже, з одного боку, виникає питання: для чого якась нація існує на землі, який її внесок у людську історію і цивілізацію? З другого боку, питання в тому, чим відрізняється цей народ від інших, які його особливі специфічні риси"[19]. Отож, знову звернемося до української національної мрії в єдності загальнолюдського і специфічного вимірів української національної ідеї, що дає підстави для уточнення змісту нашої національної ідеї в нинішніх умовах. **Зміст української національної ідеї в нинішніх умовах визначається самоусвідомленням українською нацією ролі власної суверенної держави як гаранта гідності людини і фактора стабільності в Центральній Європі, а також на теренах цілого континенту**. Інакше кажучи, українська національна ідея змикається з ідеєю державною і переходить у національно-державну ідею.

Національна ідея орієнтується на своє наближення до національного ідеалу, цебто "сукупності уявлень того чи іншого народу про найдосконалішу модель свого національно-соціального устрою, яка найповніше відповідає його традиційно-психологічним установкам і забезпечує подальший (поступовий. – *О.Г.*) розвиток"[20]. Для України така модель сформульована в статті 1 Конституції, в якій зафіксоване творення суверенної, незалежної, демократичної, соціальної, правової держави.

Не претендуючи на безапеляційність, автор цих рядків дотримується погляду, що як категорія науки національна ідея має чіткі означення в системі понятійно-категоріального апарату. Спираючись на філософське трактування ідеї, національна ідея конкретизується в соціальній філософії, а всебічне її обґрунтування – завдання науки про націю, або націології. Побутові уявлення про національну ідею лише затуманюють її зміст – і користь від них дуже сумнівна.

---

[1]Симоненко П. Національна ідея: міфи і реальність // Голос України. – 1996. 21 березня.
[2]Канак Ф. Національна ідея: поняття й принципи // Розбудова держави. – 1994. – Ч.11. – С. 20.
[3]Бердяев Н.А. Русская идея. – М., 1999.
[4]Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К., 1993. – 126 с.
[5]Медведчук В. Сучасна українська національна ідея і питання державотворення. – К., 1997.

[6]Кравчук О. Ідея національна чи ідея номенклатурна? // Універсум. – 2000. – Ч. 7 – 10. – С. 16.
[7]Забужко О. Цит. праця. – С. 126.
[8]Канак Ф. Цит. праця. – С. 17.
[9]Там само.
[10]Словник української мови. – К., 1973. – Т. 4. – С. 11.
[11]Див.: Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 201.
[12]Див.: Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С. 102.
[13]Забужко О. Цит. праця. – С. 31.
[14]Дзюба І. Ідеологічні децибели "діалогу культур"// Сучасність. – 1998. – Ч.11. – С. 65.
[15]Там само.
[16]Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 151.
[17]Рудницький С. Чому ми хочемо самостійної України. – Львів, 1994 – С. 296.
[18]Там само. – С. 368.
[19]Цит. за: Євтух В. Про національну ідею, етнічні меншини, міграції… – К., 2000. – С. 26.
[20]Мала енциклопедія етнодержавознавства. – С. 108.

***Oleh Hryniv. Ukrainian national idea as a problem of science.***

*National idea comprises the essence of the nation as human community and the nation's role in world process, which are concisely shaped under the influence of national elite. It is derived from a national dream, in which national consciousness is incarnated. The Ukrainian national dream reproduces aspiration to freedom, independence, and autonomy of a person.*

*As a scientific category national idea is based on philosophical definition of the idea. Everyday perception of national idea is unable to explain its essence. The Ukrainian national idea is based on self-understanding of the role of Ukrainian nation as an advanced post of European civilization on the borderline with the East. Such interpretation concentrate the nation's understanding of its place among other peoples and the geopolitical position of Ukraine.*

**Валерій ПАВЛЕНКО**
**Сергій ПИВОВАР**
***Київ***

# ІДЕЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВНОСТІ В РАДЯНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Дослідження впливу історичної науки на еволюцію та функціонування української національно-державницької ідеї – одна з найактуальніших і найважливіших проблем сучасної історіографії. За останнє десятиліття вітчизняні вчені неодноразово зверталися до різних аспектів цієї проблематики. У своїх працях вони майже одностайно підкреслюють, що радянська історіографія повністю ігнорувала історію української національної державності. Не заперечуючи фактів замовчування чи навіть відвертої фальсифікації даної теми вітчизняними вченими 20 – 80-х рр., разом із тим, зазначимо, що твердження про повне ігнорування ними проблем державності України є помилковим. Воно свідчить, по-перше, про інколи невиправдано зневажливе й упереджене ставлення до наукової спадщини радянської історіографії, про однобічний і спрощений підхід до її оцінки, по-друге, про відсутність ґрунтовного аналізу досить складних і неоднозначних внутрішніх закономірностей її розвитку, зокрема, нез'ясованість тих особливостей, які дозволяли вченим висвітлювати деякі аспекти історії української національної державності.

Після державницьких змагань 1917 – 1920 рр. у ментальності українського народу закріпилася ідея національної окремішності. Фактично це визнавалося і враховувалося більшовиками у вирішенні "українського питання", зокрема, в створенні ілюзії про еволюцію радянської України до справжньої національної державності. Водночас частина українських істориків – представників "немарксистської" школи доводила факт спадкоємності ("тяглості") державницької ідеї, перманентного процесу національного державотворення в Україні, починаючи з часів Київської держави. Проте вже в 20-ті, а особливо в 30-ті роки жертвами "боїв" більшовицького тоталітарного режиму з "українським буржуазним націоналізмом" на історичному науковому "фронті" стали не тільки вчені, а й їхні праці, концепції, окремі теми, поняття тощо. Одночасно з нав'язуванням марксистської схеми української історії до числа заборонених для висвітлення тем потрапили деякі з етапів розвитку національної державності, які обстоювала "немарксистська" історіографічна школа. Виступаючи проти розгляду історії України як окремого історичного процесу, радянська історіографія, зокрема, однозначно заперечувала "буржуазно-націоналістичну" тезу М.Грушевського, згідно з якою "Київська Русь є першою формою української державності". Натомість доводилося, що вона є "колискою трьох народностей – російської, української та білоруської". Н.Полонська-Василенко, якій у довоєнні роки довелося працювати в Інституті історії України АН УРСР, свідчила: "Уся праця співробітників була підкорена директивам партії, головною з яких було – виявляти єдність українського та великоруського народів, благодійний вплив на українську культуру "старшого брата"[1].

За цих умов наукова розробка різноманітних теорій української національної державності, дослідження історичних етапів її становлення не могли стати об'єктами вивчення вітчизняною історіографією. Завдання ґрунтовного дослідження цілого комплексу проблем, пов'язаних з таким складним історичним феноменом як держава, в цей час вирішувала українська зарубіжна історико-політична наука. Натомість радянські історики, долаючи ідеологічні перешкоди, мали змогу висвітлювати цю проблематику лише в обмеженій, примітивній формі.

Слід зазначити, що наукові концепції М.Грушевського та інших визначних істориків, які досліджували проблеми української державності, мали суттєвий вплив на формування історичних поглядів вітчизняних учених довоєнного часу. Тепер, коли концепції національної державності України піддавалися гострій критиці з боку істориків-марксистів, учені змушені були йти на поступки вимогам тоталітарного режиму, значною мірою перекреслюючи здобутки своїх попередників. Разом з тим, вони не могли повністю ігнорувати того факту, що українці в минулому мали національну державність. Тому історики висвітлювали, звичайно обов'язково "з класових позицій", ті етапи розвитку державності України, на які ще не розповсюджувалось офіційне "табу". Спираючись на положення Ф.Енгельса, згідно з яким "тенденція до створення національних держав... є одним з найважливіших підойм прогресу в середні віки"[2], радянські вчені деякий час визнавали існування державних утво-



© В.Павленко, С.Пивовар

рень в період після розпаду Київської держави. Так, К.Гуслистий писав, що спадкоємцями Давньоруської держави на території України стали самостійні землі, які являли собою "великі феодальні князівства-півдержави". В цей же період, згідно з інтерпретацією радянського вченого, виникла "тенденція до створення з окремих феодальних князівств-півдержав великих феодально-державних об'єднань – національних держав". До таких національних держав К.Гуслистий відносив Галицько-Волинське князівство, яке стало "політичним центром українських земель, тривалий час відігравало "головну роль в історії України і прагнуло об'єднати роздроблені українські землі в єдину централізовану державу"[3].

Спираючись на надбання вітчизняної історіографії, радянські вчені вважали, що реальним і науково доведеним фактом, який, до того ж, не суперечить теоретичним основам марксизму, є існування української національної державності в XVII ст. Так, М.Петровський у зв'язку з цим писав, що: вже в другій половині XVI ст. український народ прагнув "досягти національної незалежності" від Польщі; в лютому 1649 р. Б.Хмельницький ставив "питання про возз'єднання українського народу в українській державі", до складу якої мали увійти західно-українські землі; в роки Визвольної війни середини XVII ст. "оформилась і зміцніла українська держава"[4].

Кардинальні зміни в ставленні вітчизняної історичної науки до проблеми української державності відбулися в середині 40-х років. Компартійне керівництво почало активно пропагувати національні традиції та цінності російського народу. "Доброзичливе ставлення до цінностей народів поза межами країни стало сприйматися як антирадянський космополітизм, а позитивна оцінка традицій народів СРСР тепер кваліфікувалася як "буржуазний націоналізм", – цілком справедливо підкреслює С.Кульчицький[5]. Відродження великоросійського шовінізму свідчило про зміну курсу в національній політиці ВКП/б/, що вимагало відповідної переорієнтації й у висвітленні минулого України, зокрема, історії національної державності. Все більшого поширення набувала точка зору, що власне державність не може бути "ключем" до вивчення українського історичного процесу. Вітчизняним ученим ще наполегливіше, ніж раніше, нав'язувалася ідея "історичної спільності" українського та російського народів, що обумовлювало поглинання історії України історією Росії.

Щоб повернути українських учених на шлях формування нових концептуальних засад вітчизняної історії відділ пропаганди й агітації ЦК КП/б/У провів з ними три наради. Виступаючи на одній з таких нарад у березні 1945 р., історик М.Супруненко підтверджував, що в Інституті історії України АН УРСР "питання боротьби українського народу за свою державну незалежність" до нинішнього часу було актуальною проблемою, яка вирішувалася в теоретичних суперечках. Водночас радянський учений констатував: "Останній час ми можемо помітити... певну тенденцію змазати питання боротьби українського народу і здатність його до створення самостійної держави"[6].

За нових умов значно активізувалася боротьба з історичною концепцією М.Грушевського. В серпні 1946 р. М.Хрущов офіційно застеріг вітчизняних учених від спроб "відродити буржуазно-націоналістичні погляди Грушевського та його "школи", вказавши на "серйозні помилки націоналістичного характеру" в українській історичній науці[7]. Але особливо негативну роль у розвитку вітчизняної історіографії відіграла постанова ЦК КП/б/У "Про політичні помилки та незадовільну роботу Інституту історії України АН УРСР" від 29 серпня 1947 р. Співробітники цієї установи звинувачувалися в тому, що вони, "не розібравшись у марксизмі-ленінізмі й не звільнившись від впливу українського націоналізму, виявилися розповсюджувачами... ідеології українського націоналізму". Головна помилка істориків, на погляд компартійних ідеологів, полягала в тому, що "вони йдуть шляхом українських націоналістів, розглядаючи історію України ізольовано від історії інших народів", орієнтуючись у цьому питанні на працю М.Грушевського "Історія України-Руси"[8]. В результаті прийняття вищеназваної постанови, за словами М.Брайчевського, в наукових закладах "утворилася ненормальна обстановка диктату малокомпетентних осіб"[9]. Наприкінці 40-х років фактично під диктовку партійних ідеологів радянськими істориками були написані праці, в яких українська національна державність до проголошення радянської влади у Харкові в грудні 1917 р. навіть не згадувалася.

Остаточно нова радянська концепція української державності сформувалася на початку 50-х років у процесі підготовки партійно-державної постанови, присвяченої ювілею підписання Переяславської угоди, а також – "марксистсько-ленінської", згідно з вимогами постанови 1947 р., "Історії Української РСР". Спільна постанова ЦК КПРС, Ради Міністрів СРСР і Президії Верховної Ради СРСР "Про 300-річчя возз'єднання України з Росією" (1953) визнавала лише "процес складання української державності", який відбувався в ході Визвольної війни 1648 – 1654 рр. При цьому наголошувалося, що тогочасна державність України не набула завершеної форми, тобто – була неповноцінною. Партійно-державний документ декларував, що "національна Українська держава" – це "вікова мрія" українського народу, яка здійснилася лише тоді, коли він "пішов по шляху соціалізму"[10].

Ця схема позбавляла вчених можливості об'єктивно висвітлювати минуле української національної державності на різних історичних етапах, що яскраво продемонстрував написаний ними, за допомогою московських учених і під контролем найвищого партійно-державного керівництва УРСР, перший том "Історії Української РСР" (1953). У ньому відображалася нова радянська концепція, в якій не було місця повноцінній національній державності в минулі століття української історії. М.Брайчевський, аналізуючи його зміст, наголошував: "Виходило, що протягом багатьох століть український народ боровся головним чином... проти власної національної незалежності", а "незалежне існування було величезним злом для нашого народу"[11].

Однак, у середині 60-х років за умов лібералізації суспільно-політичного життя, послаблення ідеологічного тиску та цензури, радянські вчені отримали можливість звернутися до заборонених раніше тем, у тому числі й до проблеми української національної державності. Так, О.Апанович у статті "Національно-визвольні війни в епоху феодалізму" (1965) писала, що вже наприкінці XVI ст. фактор "загострення зовнішньої небезпеки... прискорював як виникнення національної самосвідомості, так і державну консолідацію". Наголошуючи на досягненні українським народом високого рівня національної самосвідомості, вчена доводила, що йому, "як і всім народам, на певному історичному етапі властиве було прагнення до політичної самостійності, національної незалежності...". Галицько-Волинське й Київське князівства О.Апанович називала українськими, вказуючи, що з ліквідацією останнього (1471) Україна втратила свою державність. Вчена доводила, що Запорозька Січ також була "державним утворенням, політичною організацією", яка вже в XVI ст. виявляла "деякі буржуазні ознаки", виступала "прообразом ранніх буржуазних республік". Створений українським козацтвом суспільно-політичний устрій вона трактувала як "напівдержаву". В ході Визвольної війни середини XVII ст. "українська державність набула свого дальшого розвитку", і, як зазначала О.Апанович, Україна ввійшла до складу Московії "як держава"[12].

Інший радянський учений, один із авторів першого тому переробленої "Історії Української РСР" (1967) І.Бойко стверджував, що Запорожжя перетворилося "в національно-політичний центр боротьби", де "поступово формувалися основи української національної державності", а в ході Визвольної війни середини XVII ст. утворилася "молода українська держава", яка "мала основні риси феодальної республіки". Водночас, дотримуючись офіційного положення, він писав, що за "несприятливих обставин процес формування української державності не міг завершитись створенням суверенної держави..."[13]. Згодом в поглядах І.Бойка на цю проблему відбулася помітна історіографічна еволюція. Визначаючи хронологічні рамки "державності українського народу", в статті "До питання про державність українського народу в період феодалізму" (1968) він доводив, що її "початки... сягають у сиву феодальну давнину". Це явище вчений датував XII ст., коли на території України існували "спадкоємці Київської держави" – "державно-князівські утворення". Радянський учений наголошував, що "етнічною основою цих державних утворень була та частина єдиного руського народу, яка розселилась в основному на території сучасної України, і з якої згодом сформувалась українська народність, а пізніше – і українська нація". Традиції української державності продовжило Галицько-Волинське, а найдовше – Київське князівство, з ліквідацією якого він пов'язував "втрату українським народом своєї національної державності", що затримало розвиток української нації. Період вимушеної бездержавності України, на його думку, тривав лише до кінця XVI ст., після чого почали утворюватися "в зародковому стані... органи української національної державності" – військово-адміністративні владні структури Запорозької Січі, де сформувався "специфічний суспільний лад". Однак "вищий етап" у формуванні української національної державності, яка, за словами І.Бойка, "є незаперечним фактом", припадає на період Визвольної війни середини XVII ст. Після входження України до складу Московської держави, на думку вченого, створений державно-політичний устрій не припинив своє існування. Ця подія започаткувала "новий етап у розвитку української національної державності", оскільки "основи державно-політичного ладу... залишилися непорушними". Крім того, вчений підкреслював, що "в самій своїй основі автономний державно-політичний лад України проіснував сторіччя", хоча "він, як усякий державно-політичний організм, зазнавав змін". Завершуючи виклад концепції державності України, І.Бойко повернувся до офіційної схеми. Констатуючи відсутність в українського народу з кінця XVIII ст. до початку XX ст. "національної державності на будь-якій території", він наголошував, що можливість "створити свою національну соціалістичну суверенну державу" йому забезпечила "жовтнева революція"[14].

Отже, в другій половині 60-х років деякі радянські історики здійснили певний "прорив" у висвітленні занедбаної офіційною історіографією проблеми української національної державності. Між тим, обґрунтування факту її існування в період XII – XV і XVII – XVIII ст. не було новою концепцією в українській історичній науці. До того ж, оновлені погляди, як і раніше, спиралися на марксист-

сько-ленінську методологію, мали фрагментарний характер. Найголовніший здобуток тогочасних учених, на наш погляд, полягав у спробі спростування офіційної схеми історії української національної державності, викладеної в постанові "Про 300-річчя...". Однак, уже на початку 70-х років почався новий партійно-ідеологічний наступ проти "буржуазного націоналізму" в Україні, якій вплинув і на розвиток вітчизняної історичної науки. Радянські вчені були змушені знову повернутися до догматичного положення партійно-державної постанови 1953 р.

Окремо слід звернути увагу на ставлення радянської історіографії до проблеми української національної державності періоду 1917 – 1920 рр. Починаючи з 20-х років політичний досвід та історичні традиції українського національного державотворення 1917 – 1920 рр. залишалися неоціненними й недослідженими радянськими вченими. Історія державності України доби національно-визвольних змагань висвітлювалася лише в рамках більшовицької моделі – УСРР, що утвердилася після поразки Української революції. Проте проблеми "робітничо-селянської національної держави" подавалися неадекватно, відверто й цілеспрямовано фальсифікувалися. Інші державні формації цього періоду, які були невід'ємними складовими частинами спільного національного державотворення (Українська Народна Республіка доби Центральної Ради і Директорії, гетьманська Українська Держава, Західно-Українська Народна Республіка), радянськими вченими взагалі не бралися до уваги, не вважалися за справжню державність.

Після майже двох десятиліть свідомого замовчування історії української національної державності, не враховуючи спотвореного висвітлення радянської форми державності, наприкінці 80-х років вітчизняна історіографія знову звернулася до цієї теми. Це обумовлювалося передусім переосмисленням історичного минулого, спричиненим горбачовською "перебудовою", початком національного відродження України. М.Брайчевський, обґрунтовуючи віковічні державницькі традиції українців, у виступі на Установчому з'їзді Народного Руху України (вересень 1989 р.) стверджував, що українська державність зародилася в "епоху визрівання у наших предків феодальної системи відносин" (II – IX ст.). "Важливою ланкою" цього процесу історик називав Антське царство (II – VII ст.), відтак упродовж VII – IX ст. сформувалася нова держава – Київська Русь. Після розгрому Київської держави татаро-монголами її прямим спадкоємцем стало "перше Українське королівство" – Галицько-Волинська держава, яка "зберігала досить широку політичну та економічну автономію" в складі Великого князівства Литовського. "Другим Українським королівством", яке було реальним "втіленням української державності", вчений називав Київське князівство. Згодом "функцію української державності" взяла на себе Запорозька Січ, яка створила "унікальну для середньовіччя політичну організацію – козацьку республіку з послідовно демократичним устроєм". У результаті Визвольної війни середини XVII ст. козацька республіка "остаточно оформляється як демократична держава" і навіть приєднання до Росії, на погляд історика, "не відбилося істотно на її характері та соціальній природі". Лише під тиском російського царизму українська національна державність була ліквідована в середині 70-х років XVIII ст.[15]

Слід підкреслити, що твердження М.Брайчевського про існування української національної державності в XII – XVIII ст. фактично повторювало погляди вищеназваних вітчизняних істориків. Між тим, в авторській концепції було сформульовано три положення, які вперше прозвучали в радянській історіографії. По-перше, як уже зазначалося, М.Брайчевський обстоював найнижчі за весь період існування радянської історіографії хронологічні рамки виникнення української державності. По-друге, він першим з радянських учених визнав Українську Народну Республіку як реальне національно-державне утворення періоду визвольних змагань. М.Брайчевський зокрема, стверджував, що Центральна Рада була "органом державного будівництва в масштабах цілої України", відзначав її позитивні здобутки – утворення УНР, відокремлення України від Росії, проголошення державної незалежності УНР. По-третє, історик висунув тезу про ліквідацію української національної державності після входження УСРР до складу СРСР, що також суперечило офіційній концепції[16].

Публічне викладення М.Брайчевським власної концепції історії української національної державності, яка обґрунтовувала безперервність її традиції, можливість частково звільнитися від політико-ідеологічних настанов започаткували процес кардинальних змін у ставленні радянської історіографії до цієї проблеми. Відмовляючись від догматичних офіційних концепцій, учені прагнули віднайти нові підходи до висвітлення історії державності України. Так, восени 1990 р. В.Смолій і О.Гуржій опублікували статтю "Становлення української феодальної державності", в якій доводили, що "витоки української феодальної державності" простежуються з періоду існування Київської Русі, далі "традиції державного будівництва на українських землях" продовжують Галицько-Волинське та Київське князівства, Запорозька Січ, нарешті, Українська держава середини XVII ст., яка, як підкреслювали вчені, "існувала вже у завершеному вигляді"[17]. В грудні того ж року на сторін-

ках "Українського історичного журналу" було вміщено матеріали "круглого столу" на тему: "Українське козацтво: сучасний стан та перспективи дослідження проблеми". Відомі вітчизняні вчені в своїх виступах декларували тезу про те, що Запорозька Січ була одним із важливих етапів у процесі формування української національної державності, закликали до з'ясування ролі українського козацтва в утворенні національної держави та її розвитку[18].

Ці публікації свідчили, по-перше, про незнищеність ідеї національної державності, яка хоч і в значно обмеженій формі, але все ж продовжувала функціонувати в радянській історичній науці, по-друге, про початок нового етапу вивчення історії національної державності вітчизняними вченими, який став тією з'єднувальною ланкою, що поєднала досить скромні здобутки радянської історіографії з ґрунтовними дослідженнями, здійснюваними в наступні роки.

Таким чином, радянська наука визнавала право на існування історії української національної державності лише періодично, на певних етапах свого розвитку (крім радянської форми державності, яка визнавалася завжди). Однак, навіть звертаючись інколи до цієї проблематики, вітчизняні вчені змушені були вивчати й висвітлювати її в обмеженому хронологічно, тематично та методологічно діапазоні. В результаті, переважній більшості громадян УРСР бракувало знання історії державності України; традиції національного державотворення не стали надбанням їх політичної культури. Негативні наслідки цього явища яскраво виявилися на початковому етапі розбудови новітньої української державності в 90-ті роки. Разом з тим, на нашу думку, не слід відкидати того факту, що звернення офіційної радянської історіографії до цієї проблематики на рубежі 80 – 90-х рр. відіграло важливу позитивну роль у процесі пошуку шляхів утвердження ідеї державної незалежності та її практичного втілення. Проголошуючи 24 серпня 1991 р. створення незалежної держави – України, Верховна Рада підкреслювала, що в прийнятті цього рішення спирається на "тисячолітню традицію державотворення на Україні"[19].

---

[1]Полонська-Василенко Н. Історія України. – Т. 1. – К., 1992. – С. 26.
[2]Див.: Енгельс Ф. Про розклад феодалізму і виникнення національних держав // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 21. – С. 392.
[3]Історія України. – Т. 1. – Уфа, 1943. – С. 98, 102, 123, 125, 128.
[4]Нарис історії України. – Уфа, 1942. – С. 61, 69, 71, 76.
[5]Кульчицький С. Концепції вітчизняної історії // Історія України. – 1997. – № 33.
[6]Національні відносини в Україні у XX ст. – Зб. докум. і матер. – К., 1994. – С. 267.
[7]Рішуче поліпшити добір, розстановку і виховання кадрів // Партробітник України. – 1946. – № 8. – С. 8.
[8]Національні відносини в Україні у XX ст. – С. 291, 293.
[9]Брайчевський М. Приєднання чи возз'єднання? // Брайчевський М.Ю. Вибрані твори: Іст.-археол. студії. Публіцистика. – Н.-Й. – К., 1999. – С. 489.
[10]Радянська Україна. – 1953. – 9 грудня.
[11]Брайчевський М. Приєднання чи возз'єднання? – С. 498.
[12]Апанович О.М. Національно-визвольні війни в епоху феодалізму // Укр. іст. журнал. – 1965. – № 12. – С. 30, 32, 37 ,38.
[13]Історія Української РСР. – Т. 1. – К., 1967. – С. 162, 221, 222.
[14]Бойко І.Д. До питання про державність українського народу в період феодалізму // Укр. іст. журнал. – 1968. – № 8. – С. 27, 28, 29, 31, 32, 35, 37, 38.
[15]Співдоповідь М.Брайчевського // Літ. Україна. – 1989. – 12 жовтня.
[16]Там само.
[17]Смолій В.А., Гуржій О.І. Становлення української феодальної державності // Укр. іст. журнал. – 1990. – № 10. – С. 13, 14 – 17, 19.
[18]Українське козацтво: сучасний стан та перспективи дослідження проблеми (Матеріали "круглого столу") // Укр. іст. журнал. – 1990. – № 12. – С. 14, 22.
[19]Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 38. – С. 1063.

***Valeriy Pavlenko, Serhiy Pyvovar. The idea of the Ukrainian national statehood in the soviet historiography.***

*In this article the peculiarities of the studying and highlighting of history of the Ukrainian national statehood in the Soviet Historiography are analyzed. The point of view, which is now widespread in the contemporary Ukrainian Historiography, according to which the total ignorance of the problems of the Ukrainian national statehood by the Soviet historians is affirmed, is regarded as a wrong thesis and isn't shared by the authors of the article. The authors prove, that the idea of the Ukrainian national statehood has been elaborated in the Soviet Historiography during some short periods of its development, so some chronological, theoretical and methodological aspects of this theme have been highlighted in the scientific treatises of the soviet historians. The authors come to the following conclusion: toward the end of the 1990-s the overwhelming majority of the Ukrainian citizens had lack of knowledge of the history of their own national statehood, so that it has had a negative influence on their political culture and national consciousness.*

**Леонід ЗАЛІЗНЯК**
***Київ***

# ДАВНЬОРУСЬКА НАРОДНІСТЬ: НОВА ВЕРСІЯ СТАРОГО МІФУ

У 1998 р. прибічники існування "давньоруської колиски трьох братніх народів" мали всі підстави відзначити 50-річний ювілей проблеми. Адже пів сторіччя тому, а саме 1948 року московський історик В.Мавродін у праці "Формирование русской нации" вперше декларував існування в Київській Русі єдиного східнослов'янського етносу давньоруської народності.

Спадщина Київської Русі – ключове питання історії Східної Європи, ідейне підґрунтя експансії Російської імперії на захід. Без об'єктивного визначення дійсного історичного спадкоємця княжого Києва претензії Москви на його історичний спадок були, є і будуть небезпечним, дестабілізуючим фактором у Східній Європі, джерелом постійної загрози незалежності України.

Суперечка українців та росіян або "южан и северян" за образним виразом О.Пипіна за княжий Київ не вщухає протягом семи століть, набуваючи відповідних історичній епосі форм. Давньоруська народність є останньою трансформацією імперських претензій на києворуську спадщину шляхом заперечення прямого генетичного зв'язку українців з південними русичами X – XIII ст. Однак сформувалася ця неоімперська концепція лише в середині XX ст.[1] Їй передував довгий діалог між українцями та імперською Москвою, що своїм корінням сягає часів розпаду Київської Русі та початку формування власне російської держави на Верхній Волзі в XIV ст.

Показово, що після падіння княжого Києва під ударами татар південноруські літописці звуть Галич "другим Києвом". Цю традицію підхоплюють ідеологи українського козацтва XVII – XVIII ст., які вважають козаків – "племенем народу Руського, предки якого разом з Володимиром хрестилися", а козацька вітчизна, за Самійлом Величком, отримала "благочестя від святого і рівноапостольного князя Володимира Київського, що просвітив Русь хрещенням". На цій позиції твердо стояв автор "Історії Русів", що вплинула на формування поглядів не тільки Т.Шевченка та М.Гоголя, а й О.Пушкіна.

Правителі Московського царства з часів його зародження на Верхній Волзі також висувають претензії на київську спадщину. У XV ст. тут формується історичний міф про Москву, як третій Рим, що нібито має династичні права на землі двох своїх попередників – власне Риму та Константинополя. Ця ідеологічна концепція була далека від історичної правди і являла собою типовий імперський історичний міф, головна мета якого ідейне обґрунтування харизми правлячої династії та експансії молодої держави на землі сусідів.

Авторами цього історичного міфу були православні церковники, що втекли до Москви із захопленого турками 1454 р. Константинополя. Вони проголосили московських князів династичними спадкоємцями візантійських імператорів та захисниками православ'я. Вони ж пишуть фантастичний родовід московських правителів, пращурами яких нібито були біблійний Ной, фараон Рамзес II, Олександр Македонський, Птолемей, Клеопатра, імператор Риму Август. Від одного з трьох братів Августа Пруса буцімто походить Рюрик, безпосередній пращур московських князів. Спираючись на цю казкову генеалогію московські князі вважали себе не тільки прямими нащадками згаданих правителів минулого, але й династичними спадкоємцями їхніх володінь.

Абсолютно фантастичний родовід правителів не викликав сумнівів у Москві XV – XVI ст. і був джерелом гордощів княжої родини. Так, Іван IV Грозний вважав своє походження від імператора Августа справою безсумнівною і загальновідомою. 1578 р. до Москви прибуло посольство польського короля Стефана Баторія, який за походженням був волохом – князем Семиграддя в Трансильванії. Послам передали слова Івана IV: "Великому государю с королем Стефаном быти в братстве непригоже, потому что его государство начато от Августа, кесаря Римского и от Пруса, Августова брата, а что Седмиградского государства нигде есмя не слыхали..."[2].

Так формувалося ідеологічне підґрунтя російського самодержавства, що віками освячувало військову експансію на землі Київської Русі, які сприймалися як династична спадщина московських правителів.

На початку XIX ст. казкову версію історії Московського царства модернізував у відповідності з часом фундатор офіційної історії Російської імперії М.Карамзін. Автор сентиментального роману "Бедная Лиза" М.Карамзін пише белетризовану "Историю государства Российского". "Співець



© Л.Залізняк

російського самодержавства" називає Київську Русь просто Росією, персонажів давньоруських літописів росіянами, а Київ, довільно перефразуючи літописця Нестора, "матір'ю городів російських"[3].

Дискусія між українцями та росіянами за спадщину княжого Києва різко загострилася в середині XIX ст. М.Погодін проголосив, що росіяни спочатку мешкали у княжому Києві, але після татарської навали переселилися на Верхню Волгу, а на їхнє місце з Волині та Прикарпаття прийшли українці.

Погодінська концепція не витримала гострої критики М.Максимовича, і особливо М.Костомарова, який у своїй статті 1861 р. "Дві руські народності" переконливо показав окремішність українців від росіян і їх прямий зв'язок з княжим Києвом і Галичем. Дещо пізніше цю думку розвивали історики В.Антонович, М.Драгоманов, М.Дашкевич та мовознавці О.Потебня, А.Кримський. Підсумував 50-річну дискусію "южан с северянами" про початок історії східних слов'ян М.Грушевський у програмній статті 1904 р. Дослідник переконливо показав, що "Київська держава, право, культура були утвором однієї народності, українсько-руської; Володимиро-московська – другої, великоруської... Київський період перейшов не у володимиро-московський, а в галицько-волинський XIII віку... Володимиро-московська держава не була ані спадкоємницею, ані наступницею Київської, вона виросла на своєму корені... Общеруської історії не може бути, як немає общеруської народності"[4].

Вже з другої половини XIX ст. сумніви щодо правдивості офіційної, імперської версії етнічної історії Східної Європи, висловили не тільки згадані українські, а й деякі відомі російські вчені. На їхню думку Київська Русь не могла бути заснована росіянами, бо на час її постання в IX ст. великоруська гілка східних слов'ян ще взагалі не існувала.

Доречно процитувати міркування російського історика К.Д.Кавеліна[5] з праці "Мысли и заметки о русской истории", яка вперше вийшла друком ще 1866 р. Однак офіційні історики Російської імперії та Радянського Союзу, фактично, ігнорували її. На думку відомого російського історика М.Покровського[6], це пояснюється невідповідністю думок К.Д.Кавеліна офіційній імперській історичній концепції. Говорячи про етногенез росіян у згаданій праці останній стверджує: "…Мы прожили не тысячу лет, а гораздо меньше. Раскроем первую нашу летопись, которая писалась во всяком случае не позже XI в. Составитель ее знает малороссиян и перечисляет разные отрасли этой ветви русского племени; называет северо-западные отрасли того же племени; кривичей (белорусов) и славян, упоминает еще радимичей и вятичей, происшедших от ляхов; но замечательно, что великоруссов он вовсе не знает. На восток от западных русских племен, где теперь живут великоруссы, обитают по летописи, финские племена… Где же были тогда великоруссы? О них в перечислении племен, живших в теперешней России, не упоминается ни слова… Из его совершенного умолчания следует заключить, что в то время этой ... ветви русского племени, еще не существовало. С другой стороны, мы знаем, что колонизация финского востока началась с XII века. Таким образом, мы имеем все основания предполагать, что великоруссы образовались в особую ветвь не ранее XI века… Спрашивается, что же такое великоруссы?.. Восточная отрасль русского племени образовалась частью из переселенцев из Малороссии и северо-западного края на финской земле, частью из обруселых финнов…Обрусевшие финские племена внесли новую кровь, новые физиологические елементы в младшую ветвь русского племени… В образовании великорусской ветви, ее расселении и обрусении финнов состоит, интимная, внутренняя история русского народа".

К.Д.Кавеліну вторять такі знані російські вчені як В.Ключевський[7]: "В особе князя Андрея (Боголюбского) великоросс впервые вышел на арену истории" та О.Пипін[8]: "Историческая деятельность древнего Киева принадлежит южной отрасли". Схема М.Грушевського 1904 р. остаточно перемагає в працях видатного російського історика О.Преснякова[9], який застосовує її в дослідженні історії російської держави. Витоки російського народу та його держави він бачить не в княжому Києві, а на Володимиро-Суздальських землях XII – XIV ст.

В період між двома світовими війнами ця історична схема лишалася загальновизнаною як у радянській, так і в емігрантській російській історіографії. Її палким прибічником був лідер радянської історичної науки 20 – 30-х рр. історик-марксист Михайло Покровський, який визнавав "Київську Русь Малоросією, тобто Україною"[10]. За нею викладалася середньовічна історія Східної Європи не тільки у вищій, але й у середній радянській школі. Поширилась вона і серед істориків російської еміграції. Так, П.Струве відокремлював історію Київської Русі від російської національної. Він писав: "Головним фактором утворення великоруської нації була Московська держава та монголо-татарські впливи"[11].

Після перемоги російських націонал-комуністів на чолі з Й.Сталіним над інтернаціонал-комуністами Л.Троцького ідеологи СРСР поступово повертаються до шовіністичних історичних концепцій Російської імперії. У 1934 р. при загадкових обставинах помирає в лікарні батько наукової ан-

тиімперської схеми історії східних слов'ян М.Грушевський. Розгром школи М.Покровського у 1936 р. був ще одним з етапів становлення імперської ідеології у Радянському Союзі. Завершити цей процес завадила Друга світова війна, перемога в якій ще більше підігріла шовіністичні настрої у сталінській Москві.

На вихід радянської імперії на світову арену в якості супердержави офіційна наука відгукнулася відродженням у новій формі старих історичних концепцій російського імперіалізму. В працях радянських медієвістів з'являються не зовсім ясні пасажі про існування в давньоруський час етнічної спільноти, що передувала формуванню власне російського народу. Однак першим чітко сформулював концепцію давньоруської народності, що нібито, з одного боку, була колискою трьох братніх народів, а з другого – централізованої Московської держави та її історичного спадкоємця Радянського Союзу, В.Мавродін[12].

Обговорення мавродінської концепції формування російського народу відбулося на початку 1951 р. в Інституті історії АН СРСР. Її автор стверджував, що у зв'язку з утворенням Київської держави племена східних слов'ян у IX – XI ст. об'єдналися в єдину давньоруську народність зі спільною для всієї держави мовою. Розпад давньоруської народності розпочався за доби феодальної роздробленості і завершився під ударами татаро-монголів. З її уламків в XIV – XV ст. почали формуватися великоруська, українська та білоруська народності[13].

Декларативна через слабку аргументацію мавродінська концепція не узгоджувалася з глибоко аргументованими поглядами на етнічні процеси в Київській Русі класиків не тільки української (М.Костомаров, М.Грушевський), але й російської (К.Кавелин, М.Покровський, О.Пресняков) історичної науки. З різкою критикою існування стійкої давньоруського етносу в IX – XIII ст. виступили такі знані російські вчені як В.Пашуто, О.Зимін, В.Сидоров, Г.Санжаєв та ін. В.Мавродін погодився з опонентами і навіть пообіцяв переглянути свої погляди щодо етнічної єдності давньоруської людності[14].

Однак зразу ж після розгрому концепції В.Мавродіна про спільну давньоруську колиску росіян, українців та білорусів хором і тими ж словами заговорили всі провідні радянські медієвісти і навіть її колишні опоненти[15]. Така радикальна трансформація уявлень відомих вчених про Київську Русь мала поважну причину. 10 січня 1954 р. газета "Правда" надрукувала схвалені ЦК КПРС "Тези про 300-річчя воз'єднання України з Росією". Щойно розкритикована провідними російськими істориками давньоруська народність, в існуванні якої врешті решт висловив сумніви навіть її автор, була проголошена "колискою трьох братніх народів" і лягла в основу офіційної радянської концепції етнічної історії східних слов'ян. Авторитетна думка відомих українських та російських істориків (М.Костомарова, К.Кавеліна, М.Грушевського, А.Кримського, О.Преснякова, М.Покровського та багатьох інших) щодо Київської Русі, як невід'ємної складової української історії, фактично була демонстративно проігнорована.

З цього часу кожен радянський дослідник, який бодай торкався етнічних процесів на Русі, був вимушений вживати освячену вищим партійним керівництвом формулу "давньоруська народність – колиска трьох братніх народів". Зазначимо, що більшість вчених із зрозумілих причин робили це досить формально. Все це в першу чергу стосувалося українських істориків, які теж були змушені констатувати існування давньоруської етнічної спільноти[16].

Знайшлись ентузіасти, які протягом 70 – 80-х рр. XX сторіччя розвинули ідеї В.Мавродіна щодо етнічної єдності східного слов'янства у X – XV ст. Якщо останній добу феодальної роздробленості XII – XIII ст. інтерпретував як початок розкладу давньоруського етносу, то І.Б.Греков навпаки побачив у політичному розпаді Київської Русі на окремі князівства нестримне бажання князів об'єднатися в "общерусском единстве". І так всім їм цього хотілося, що "объединители" навіть посварилися між собою, бо кожен боровся за "свой вариант единства всей русской земли"[17].

Така марксистська діалектика в інтерпретації минулого привела прибічників давньоруської народності до парадоксальних висновків. Виявилося, що східні слов'яни "...вважали себе єдиним руським народом і в кінці XVI ст., і в XVII ст. Тому так охоче і радісно сприйняли возз'єднання і на Україні і в Росії"[18]. Виходить за Богдана Хмельницького українського етносу ще не існувало. Іншими словами, не тільки Київська Русь, а й козацька Україна не були українськими. Твердити таке не наважувалися навіть М.Карамзін та М.Погодін. В.Пашуто, який у 1951 р. відкидав саму можливість існування давньоруської народності, 1982 р. твердить, що росіяни беруть початок саме від неї і "склалася вона на східнослов'янській основі ще в епоху давньої Русі". А раз так, то "російська централізована держава виступає спадкоємицею давньоруської"[19]. А віце-президент Академії наук СРСР П.Федосєєв йде ще далі і відверто заявляє в українському академічному виданні: "соціально-політична спадщина Київської Русі була перебрана Великою Росією, що було великим кроком уперед у розвитку і приготуванні майбутньої централізації"[20].

Так наукові вправи ЦК КПРС за допомогою радянської партійної науки сягнули своєї справжньої мети – загарбання імперським етносом історичної спадщини величезного регіону Східної Європи з метою ідеологічного виправдання своєї експансії на землі сусідів. А позірний інтернаціоналізм доктрини, яка проголошувала рівність прав усіх східнослов'янських народів на їх спільну києворуську колиску, виявився лицемірною облудою для легковірних "молодших братів". Як слушно зауважує П.Толочко: "за 50 – 80 роки нашого століття теоретичний постулат рівності трьох східнослов'янських народів (щодо києворуської спадщини) на практиці трансформувався в російський пріоритет. Вважалося цілком природним починати історію Росії від Київської Русі і політично небезпечним стверджувати те саме стосовно України"[21].

Остаточну перемогу неоімперської історичної концепції в СРСР знаменувало святкування 1000-річчя хрещення Русі не в Києві, де воно власне відбулося, а в Москві, якої під час хрещення киян взагалі не існувало. Так, "спільна" для українців, білорусів та росіян колиска опинилася там, де й вона й з'явилася на світ – в імперській Москві.

Концепція давньоруської народності – типовий витвір кремлівських ідеологів і по своїй суті не є науковою. Адже сформувалася вона з ініціативи ЦК КПРС, спираючись на згаданий партійний документ 1954 р. Не дивно, що не тільки М.Костомаров чи М.Грушевський, а й С.Соловйов та В.Ключевський навіть не підозрювали про існування єдиного давньоруського етносу. Не маючи переконливих контраргументів прибічники цієї псевдонаукової конструкції були змушені демонстративно ігнорувати глибоко аргументовану наукову схему етногенези східнослов'янських народів, колективно вироблену класиками української та російської науки кінця XIX – початку XX ст.

Отже, декретований ЦК КПРС міф про "давньоруську колиску трьох братніх народів" є радянською модифікацією імперського міфу про "Москву третій Рим". Ця свідома фальсифікація лежить ганебною плямою на радянській історіографії. Справжньою матір'ю давньоруської народності був не княжий Київ, а сталінська Москва.

Проблема давньоруської народності неодноразово розглядалася автором цих рядків[22]. Не витримують критики головні аргументи на користь її існування. Суттєві сумніви викликає сам факт існування окремої давньоруської мови, правомірність розгляду кирило-мефодіївського культурно-релігійного комплексу, як етнокультури єдиного давньоруського народу. Адже римо-католицький комплекс Західної та Центральної Європи за доби середньовіччя не свідчив про існування єдиного етносу від Вісли до Атлантики. Тим більше єдина держава Київська Русь не може бути свідченням етнічної єдності її населення. Як будь яка імперія вона контролювала землі різних народів.

Однак головним недоліком концепції давньоруської народності є те, що по суті вона є типовою ідеологічною, а не науковою конструкцією. Адже виникла вона за прямою участю сталінських ідеологів Кремля без будь якого критичного аналізу поглядів попередників. Тому переконливі аргументи на користь належності княжого Києва до етнічної історії українців класиків української та російської історичної науки М.Костомарова, К.Кавеліна, М.Драгоманова, М.Грушевського, А.Кримського, В.Ключевського, М.Любавського, М.Покровського, П.Струве та ін. лишаються в силі. А доки перевірені часом аргументи останніх на користь української етнічної суті Південної Русі не спростовані, то сконструйована слухняною радянською наукою під проводом кремлівських ідеологів "давньоруська колиска трьох братніх народів" взагалі не має серйозних наукових підстав для існування в якості повноцінної наукової концепції.

Ще складнішими для розв'язання виглядають проблеми, що постають перед прибічниками існування в Київській Русі єдиного давньоруського етносу, у зв'язку з неузгодженістю їхніх поглядів на походження східних слов'ян, в т. ч. українців, з універсальними принципами етнічного розвитку середньовічної Європи. Адже більшість великих етносів Європи в зоні впливу Римської імперії народилися після її розпаду в V – VII ст., а в IX – X ст. створили свої перші держави. Ця універсальна схема підтверджує правоту М.Грушевського, який опускав коріння українців у раннє середньовіччя і вважав Київську Русь їх першою державою. Незрозуміло, чому українці є виключенням з цього правила і народилися не в ранньому, а в пізньому середньовіччі. З позицій прибічників пізньосередньовічного часу народження українців неможливо пояснити, чому поляки народилися в VI – VII ст., а їхні східні сусіди українці лише в XV ст.? Чим пояснити, що етно-історичні процеси на західному березі річки Сян випереджали аналогічні процеси на протилежному березі на 700 р.? Суперечливість пізньосередньовічної версії походження українців засадничим принципам сучасної етнології щодо етнічної історії народів Європи, є переконливим свідченням сумнівності головних постулатів офіційної радянської версії етногенезу українців, білорусів та росіян. За своєю суттю та генезою вона є черговою трансформацією російського історичного міфу, головною метою якого здавна було ідеологічне виправдання імперської експансії на землі сусідів.

Насаджувана адміністративно-поліційними методами у повоєнний час ідеологічна концепція давньоруської народності протрималася в радянській історичній науці майже 50 років тільки завдяки неможливості об'єктивної наукової дискусії з проблеми, що є наріжним каменем історичного фундаменту Російської імперії з найдавніших часів. Однак, Україна звільнилася від гніту останньої сім років тому. Чому ж українські історики все ще не наважуються дати фахову оцінку імперському міфу про колиску трьох братніх народів? Може традиційно чекаємо, що це зроблять за нас на її батьківщині в Москві? Марні сподівання, якщо врахувати погляди сучасних істориків Росії.

Вірність цьому імперському міфу епохи сталінізму зберігає переважна більшість істориків сучасної "демократичної" Росії. Зокрема, давньоруську народність визнавав Л.Гумільов[23], який вважав українців пізньою сумішшю русичів з татарами (!?). Виявляється, що під проводом Б.Хмельницького відбулася не національно-визвольна революція, а війна проти Західної Європи за возз'єднання з Росією. "Воссоединение с Россией спасло население Украины. Выбор оказался правильным (?). Украинцы оказались не в проиграше. Возможность сделать карьеру была практически у каждого. Весь XVIII в. украинцы этим и занимались". Мабуть разом з І.Мазепою, П.Орликом та П.Полуботком. Ніби більшого щастя ніж будувати Велику Росію українцям годі й шукати. "Ни о какой дискриминации украинцев в составе России не было и речи", – закінчує опис української ідилії в складі Російської імперії російський демократ-шестидесятник, властитель умів радянських студентів-істориків 70 – 80-х років Л.Гумільов[24].

Знаний російський археолог медієвіст В.Седов також прибічник давньоруської "колиски", однак розміщує її в давньоруському місті. В своїй новій монографії 1999 р. "Древнерусская народность"[25], він розгортає цілу систему аргументів на користь існування в X – XIII ст. окремого східнослов'янського етносу, що нібито був творцем держави Київська Русь. Розглянемо деякі з них.

Особливо значну роль у справі єднання русичів дослідник відводить містам. "Основой восточнославянской этноязыковой общности было городское население, в сельской местности, видимо, прочно сохранялися диалектные различия". За В.В.Седовим розпад давньоруського етносу на українську, російську та білоруську гілки стався внаслідок нищення міст татарами[26].

Урбанізаційні процеси в Західній Європі, як відомо, були потужнішими ніж у Східній. Однак за доби середньовіччя там не виникло ніяких суто міських етносів. Етнічна специфіка поляків, сербів, французів, англосаксів та інших народів Європи, що простежується з раннього середньовіччя, не була знівельована урбанізацією у XII – XVII ст. А якщо цього не сталося у Західній Європі, то чому це повинно відбутися на Русі? Уніфікація європейської міської культури та побуту свідчить лише про те, що вони перестають бути етнічними маркерами, а не про інтернаціоналізацію самих міщан. Побутова культура сучасних мешканців Лондону, Парижу та Берліну має незначні відмінності. Але від цього вони не перестають бути англійцями, французами, німцями. Тому уніфікація культури мешканців давньоруських міст не свідчить про втрату полочанами, новгородцями, суздальцями чи киянами їхньої етнічної специфіки. Остання вочевидь зберігалася не зважаючи на етнічну строкатість населення давньоруських міст. Адже від того, що у великих містах Європи, крім домінуючих представників основного етносу, здавна мешкають люди багатьох інших національностей, Париж, Берлін та Москва не перестали бути відповідно французьким, німецьким та російським містами.

Таким чином, погляд на давньоруські міста, як своєрідний тигель для переплавки різноплемінного населення Русі в єдину давньоруську народність потребує серйозної додаткової аргументації. Адже він не узгоджується з загальними закономірностями розвитку етнічних процесів в містах середньовічної Європи. Зазначимо безпрецедентність для світової етнології самого факту існування суто міських етносів.

Не зважаючи на строкатий етнічний склад у міських центрах Європи, як правило, зберігалася мова основного етносу. Тому твердження, що корінні мешканці княжого Києва говорили на якомусь інтернаціональному койне виглядає штучним. Чому тоді київські літописні топоніми XII ст. звучать по-українськи (річка Киянка, урочище Угорське, Печерськ і т.п.), а південноруські тексти XI – XIII ст. містять величезну кількість української лексики (рінь, парубок, призьба, кицька, ватра, плахта, оболонь, гілля, віття тощо)? Їм властиві суто українські мовні особливості, які відрізняють українську мову від російської та білоруської. Мається на увазі клична форма іменника (князю, брате, коню), дієслова на –ти (жити, нести), –мо (ходімо, віруємо), закінчення давального відмінку однини на -ові, -еві (князеві, коневі), перехід о, е в і (кінь, сніг, віз) тощо. На думку відомого лінгвіста і поліглота А.Кримського "Мова Наддніпрянщини та Червоної Русі XI віку – це цілком рельєфна, певно означена, яскраво-індивідуальна одиниця. І в ній надто легко і виразно можна пізнати прямого предка сучасної української мови, бо вона ж має в собі величезну частину сьогочасних українських особливостей".

Потужним консолідуючим давньоруську народність фактором, на думку її прибічників, була єдина для Київської Русі давньоруська мова. Причому посилаються на праці відомого російського лінгвіста О.О.Шахматова. Останній, на відміну від багатьох сучасних лінгвістів (Ю.Шевельова, Г.Півторака, О.Тараненка та ін.), дійсно визнавав існування спільної для всіх східних слов'ян давньоруської мови. Однак він змушений визнати можливість її існування лише до виникнення держави Київська Русь, а саме до VII – IX ст. З X ст. "в історичну епоху… руська мова вже не була єдиною, вона розпалася на кілька наріч.., бо вже в найдавніших рукописах, писаних у Новгороді, помічаються різкі діалектні особливості, чужі київському півдню"[27]. Отже сам "батько" концепції єдиної для східних слов'ян давньоруської мови О.О.Шахматов заперечував її існування в княжі часи. Тому вона ніяк не могла консолідовувати давньоруську народність у X – XIII ст., як про це пише В.Седов.

Серед факторів, що спричинили злиття окремих племен у єдину давньоруську народність В.В.Седов називає княжу дружину, після служби в якій "дружинники возвращались в свои родные места уже не кривичами, северянами, хорватами, словенами или мерей, а русами". Військові підрозділи в усіх країнах середньовічної Європи були інтернаціональними. Тим не менше Європа зберегла свою етнографічну строкатість. Не зважаючи на русифікуючий вплив радянської армії на новобранців, більшість чоловічого населення колишнього Радянського Союзу не втратила свого етнічного обличчя. Отже, не варто перебільшувати асимілятивний ефект княжої дружини, а тим більш досить аморфного і короткочасного народного ополчення Русі. Приблизно те саме можна сказати і щодо етноінтигруючої дії християнства, торгівлі, єдиної держави на її різноплемінне населення.

Дія християнства та торгівельних відносин на Західну Європу була більш тривала і потужніша ніж на Східну. Однак етнічна строкатість західної частини континенту збереглася. Чому ж вона повинна була знівелюватися на сході континенту? Тим більше, що інтегруюча дія Київської Русі фактично тривала лише одне сторіччя – з моменту її остаточного становлення в кінці X ст. до початку дезінтеграції на князівства після Любецького з'їзду 1097 р. Російська імперія та її радянська модифікація СРСР були незрівнянно потужнішими державами ніж Київська Русь, а їхні зусилля щодо етнічної уніфікації державного простору ні за тривалістю, ні за інтенсивністю тиску на підкорені народи і порівняти не можна з досить номінальним впливом княжого Києва на периферію держави. І якщо Російській імперії не вдалося протягом сотень років русифікувати підкорені етноси, то про повну етнічну консолідацію підвладних племен навкруги княжого Києва і говорити не варто.

А чи не ближчий до розуміння етнічних процесів у східнослов'янському середовищі інший російський історик академік В.Л.Янін, який вважає, що "произошел не распад единой народности Киевской Руси, а наоборот шел процесс сближения восточнославянских общностей. Хотя соединительные швы, как это сейчас видно, так и не заросли, несмотря на столетия совместной жизни". Якщо у наш час "соединительные швы так и не заросли" і різниця між мовами та традиційними культурами українців та росіян за багатьма показниками не менша ніж між українцями та іншими народами Центральної Європи, то якими ж ці відмінності були майже тисяча років тому між різними за походженням народами на початку їх "совместной жизни" у складі Київської Русі? Інакше кажучи, а чи був взагалі той єдиний давньоруський етнос, якому присвячена остання книга видатного російського археолога-славіста В.В.Седова?

Твердими прибічниками давньоруської народності є переважна більшість сучасних російських медієвістів молодшої генерації, які вживають етноніми "русский, древнерусский, славяно-русский, российский" як синоніми. "В XI в. завершилось формирование новой этнической общности русские люди, древнерусской народности", – пише В.Петрухін[28].

У вересні 1998 р. по радіо "Свобода" прозвучала серія програм під загальною назвою "Шесть Россий". Радіопередача 8 вересня за участю російських істориків В.Петрухіна, В.Раєвського, І.Яковенко, В.Живова почалася словами одного з них: "Первая Россия это Киевская Русь". Ну а далі києворуська історія без будь яких застережень фігурувала як перший етап російської, а "русскими" називали усіх її персонажів від Володимира Великого до Бориса Єльцина. Прозвучало й красномовне твердження, що "русские при Петре I продолжили традиции русских времен крещения Руси". Як кажуть, коментарі зайві.

Зараз прибічники "единой и неделимой" поширюють в Україні нову версію прісноп'ятної "колиски братніх народів". Її батько Ю.Шилов нещодавно повернувся з Москви, де очолював "научно-культурный центр Российского общенародного движения, которое выступает за объединение народов СССР в единое экономическое пространство и оборонный союз на территории бывшего СССР"[29]. В його творах Україна – "самостийная Хохляндия", С.Бандера та бандерівці – фашисти, а на літературу українською мовою в нього алергія[30]. Себе він проголосив провидцем, Спасителем людства, а трипільську археологічну культуру, всупереч усім науковим фактам, – священною Ара-

тою, спільною державою слов'ян. Дарма, що ні в Україні, ні за її межами немає жодного археолога, який серйозно б ставився до екзотичних фантазувань згаданого "провидця" від "Российского общенародного движения" щодо трипільської культури[31]. Затаврувавши мало не всіх своїх колег, як зрадників слов'янських святинь та сіоністів, прибічник "оборонного союза на территории СССР" опускає колиску слов'янських народів в Україні на сім тисячоліть у глибину віків, що, звичайно, забов'язує слов'ян до єднання. Зрозуміло під чиєю егідою і проти кого. Україні знову пропонується повернутися в старе імперське стійло і звично плентатися за скрипучим, закривавленим возом московського імперіалізму в його віковому, безнадійному протистоянні цивілізованим країнам Європи.

Отже, нова генерація російських істориків, слідом за попередниками вперто тримається за вікопомну колиску трьох братніх народів. Тим часом аргументи знаних російських вчених старої школи (К.Кавелина, О.Преснякова, М.Любавського, М.Покровського, П.Струве та ін.) на користь початку етногенези росіян з XII – XIV ст. лишаються в силі, чомусь не заслуговуючи на увагу їхніх співвітчизників. Останніх з часів монаха Феофіла та М.Карамзіна більше цікавить спадщина княжого Києва ніж етнічна історія власного народу. Ця 500-річна традиція великодержавної історичної думки не лишає надії дочекатися від російських колег критичного аналізу сталінської концепції та об'єктивного підходу до проблеми етногенезу східних слов'ян. То чи довго ще буде тривати мовчання українських ягнят-істориків зачарованих авторитетом великодержавних кремлівських етнологів?

---

[1]Залізняк Л.Л. Давньоруська народність: імперський міф чи історична реальність // Пам'ять століть. – № 2. – 1996.
[2]Покровский М.Н. Русская история. – Т. 1. – М., 1926. – С. 199.
[3]Карамзин Н.М. Предание веков. – М., 1988. – С. 39, 71.
[4]Грушевський М.С. Звичайна схема "русскої" історії й справа раціонального укладу історії східного слов'янства // Статьи по славяноведению. – СПб., 1904.
[5]Кавелин К.Д. Собрание сочинений. – Т.1. – СПб., 1897. – С. 598 – 600.
[6]Покровский М.Н. Возникновение Московского государства и "великорусской народности". – М., 1932.
[7]Ключевский В.В. Курс русской истории. – М., 1925.
[8]Пыпин А. История славянских литератур. – Т. 1. – СПб., 1879.
[9]Пресняков А. Образование великорусского государства. – Петроград, 1918.
[10]Покровский М.Н. Русская история. – Т.1. – М., 1926. Он же. Возникновение Московского государства и "великорусской народности". – М., 1932.
[11]Струве П. Социальная и экономическая история России. – Париж, 1952.
[12]Мавродин В.В. Основные этапи этнического развития русского народа // Вопросы Истории. – № 4 . – 1950.
[13]Там само.
[14]В институте истории Академии наук СССР // Вопросы истории. – № 5. – 1951. – С.137 – 139.
[15]Рыбаков Б.А. К вопросу об образовании древнерусской народности // Тез. докл. сотруд. ИИМК АН СССР. – М., 1951. Він же. Древние руссы. К вопросу об образовании ядра древнерусской народности // Сов. археология. – Вып. 17. – 1953. – С. 28 – 40. Третьяков П.Н. У истоков древнерусской народности. – М., 1953. Довженок В.И. К вопросу о сложении древнерусской народности // Докл. VI науч. конф. Института археологии АН УССР. – К., 1953. – С. 26, 27. Козаченко А.И. Давнерусская народность – общая этническая база русского, украинского и белорусского народов // Советская Этнография. – № 2. – 1954.
[16]Довженок В.И. К вопросу о сложении древнерусской народности // Докл. VI науч. конф. Института археологии АН УССР. – К., 1953. – С. 26, 27. Гуслистий К.Г. До питання про утворення української нації. – К., 1967. Котляр М.Ф. Історичне минуле українського народу і зарубіжні фальсифікатори. – К., 1974. Він же. Чого вони шукають у сивій давнині //Про справжнє обличчя українського буржуазного націоналізму. – К., 1974. Толочко П.П. Історична топографія стародавнього Києва. – К.,1970. Він же. Этническое и государственное развитие Руси XII – XIII вв.// Вопросы истории. – 1974. – № 2. Він же. Киев и Киевская Земля XII – XIII веков. – К., 1980. Він же. Чи існувала давньоруська народність? // Археологія. – № 3. – 1991. Він же. Київська Русь. – К., 1996. – С. 229 – 257.
[17]Греков Б.Д. Восточная Европа и упадок Золотой Орды. – М., 1975. – С. 14 – 20.
[18]Котляр М.Ф. "Щоб єсми навіки всі єдино були" // Всесвіт. – 1979. – № 4. – С. 4.
[19]Пашуто В.Т. Давньоруська спадщина і історична доля східного слов'янства // Український історичний журнал. – 1982. – № 4. – С.78.
[20]Федосєєв П.Н. Київська Русь та її роль в історичній долі народів СРСР // Вісник АН УРСР. – 1982. – № 8. – С.3.

[21]Толочко П.П. Від Русі до України. – К., 1997. – С. 223.
[22]Залізняк Л.Л. Давньоруська народність: імперський міф чи історична реальність // Пам'ять століть. – № 2. – 1996. Він же. Від склавинів до української нації. – К., 1997. Він же. Де, як і коли виникла давньоруська народність // Пам'ять століть. – № 6. – 1998. Він же. Первісна історія України. – К., 1999. Він же. Давньоруська народність. Історія проблеми // Наукові записки НаУКМА. – Т.9. – Ч. 1. – К., 1999. Він же. Проблеми україногенези: чи застаріло "застаріле"? // Вісник НАНУ. – 1999. – № 7. Він же. Якщо росіяни лехіти, то чи була давньоруська народність? // Наукові записки НаУКМА. – Т. 18. – 2000. – С.55 – 64.
[23]Гумилев Л.Н. От Руси к России. – М., 1992.
[24]Там же. С. 293 – 298, 264, 265.
[25]Седов В.В. Древнерусская народность. – М., 1999.
[26]Седов В.В. Славяне в раннем средневековье. – М., 1995. – С. 382.
[27]Шахматов А.А. Историческая морфология русского языка. – М., 1957. – С. 15.
[28]Петрухин В.Я. Начало этно-культурной истории Руси IX – XI веков. – М., 1995. – С. 237, 245.
[29]Шилов Ю. Победа. – Киев, 2000. – С.48, 54, 58.
[30]Шилов Ю.А. Прародина ариев. – Киев, 1995. – С. 610 – 612.
[31]Археологія. – 1992. – № 4. – С. 110 – 147; Археологія. – 1995. – № 2. – С. 94 – 119 ; Археологія. – № 2. – 1966. – С. 103 – 120.

***Leonid Zaliznyak. Ancient Russ Nationality: new version of old myth.***

*This article is devoted to dramatic history of formation of the so-called ancient Russ nationality. Historiographical analyses show that the concept of the ancient Russ nationality is the Soviet version of a very old empire myth. This is a typical ideological structure formed after the Second World War as a result of pressure of Kremlin ideologists on the Soviet historical science.*

**Віталій МАСНЕНКО**
***Черкаси***

# ВПЛИВ ВІТЧИЗНЯНИХ ІСТОРИКО-ЕТНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ НА ЕВОЛЮЦІЮ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНЦІВ (середина XIX – перша третина XX ст.): загальнотеоретичні аспекти

Розглядаючи вплив конкретних історико-етнологічних досліджень на національну свідомість необхідно, бодай, схематично зупинитися на теоретичних підставах студіювання цієї теми. Потреба такого підходу зумовлена недостатньою увагою вітчизняної науки до дослідження механізму формування національної свідомості, як такої, та її взаємодії з історичною науковою думкою, зокрема.

Вихідним пунктом дослідження є з'ясування сутності історичної пам'яті й історичної свідомості спільнот, які йдуть шляхом національного становлення. Вважаємо, що без виявлення шляхів актуалізації цього важливого психологічного оснащення нації, не можливо зрозуміти природу її творення. У межах окресленого дослідного обсягу, нас найбільше цікавить вага наукового історико-етнологічного знання. Причому передбачається визначити: саме яка його частина – етнографічні описові матеріали, історичний наратив чи концептуально-узагальнюючи праці справили найсуттєвіший вплив на еволюцію української національної свідомості протягом досить тривалого часу – від середини XIX ст. до кінця 1920-х рр. Вибір хронологічних меж не випадковий, оскільки він відповідає певному завершеному циклу розвитку української історіографії та охоплює декілька періодів творення української нації, що традиційно називаються добою національного відродження. Але, автор, свідомий того, що зв'язок між цими явищами має опосередкований характер. Власне, сама наукова думка може виступати одним з багатьох чинників впливу на процес становлення нації. Простежується, також, зворотній вплив національної свідомості на розвиток наукових історичних та етнологічних досліджень.

Власне *історична пам'ять* дозволяє сформувати ланцюг взаємопов'язаних процесів становлення суспільної свідомості. Реальна історична пам'ять тої чи іншої національної спільноти виникла в результаті взаємодії багатьох чинників. Серед яких найменш дослідженим є питання про вплив наукового знання на визначення обрисів та змісту історичної пам'яті. У відомих нам працях як вітчизняних, та і зарубіжних дослідників не зустрічаємо спеціального розгляду цього аспекту, окрім принагідних згадок про раціоналізуючий вплив історичної науки. У кінцевому підсумку маємо феномен історичної пам'яті, яка за твердженням В. Полянського "фіксує епохальні події, що визначають загальний напрямок розвитку етносів, не утримуючи всіх історичних фактів"[1].

Зауважимо, що деякі сучасні українські дослідники схильні виділяти специфічну "глибоку народну історичну пам'ять" протиставляючи її "офіційній історії"[2]. Такі твердження базуються на існуючому історичному факті тотального заперечення офіційною комуністичною історіографією попередньої української історичної пам'яті, але виходять із некоректного розуміння природи самого явища пам'яті. Остання розглядається як дещо незмінне, дане поза досвідом, у тому числі і самого етносу, як річ, що існує сама по собі. Таке тлумачення приводить до штучного протиставлення різних форм історичної пам'яті – т. зв. "народної пам'яті" до "офіційної" тощо. Насправді маємо ситуацію складної, часом і суперечливої їхньої взаємодії, оскільки навіть офіційна парадигма бачення історичного минулого зрештою, стає частиною тієї ж народної пам'яті.

Враховуючи механізм формування історичної пам'яті, її рівні, форми існування, ознаки, можна спромогтися на певну типологізацію, яка, не претендуючи на вичерпність, виступає непоганим інструментом у студіюванні нашої теми. Можна вести мову про реальне існування, точніше – співіснування, таких типів історичної пам'яті: безпосередньої, наукової, міфологічної та постійно відновлюваної.

Актуалізована історична пам'ять і є основою для *історичної свідомості* тої чи іншої спільноти. Йдеться про активну дієву настанову, на відміну від, у більшості, пасивної споглядальної – у випадку із самою історичною пам'яттю. У виявленні етнічної, а з часом і *національної ідентичності* особи чи спільноти їхня історична свідомість є однією з обов'язкових домінант.

Механізм формування історичної свідомості має яскраво виражений соціальний характер. Спо-


© В.Масненко

нукальним чинником тут виступають національні інтереси, які зазвичай слугують виразом інтересів соціальних. Цікавою в цих процесах видається роль наукової історичної думки. Ймовірно, що вона розвивається, виходячи з певного врівноваження між соціальними запитами суспільства та суто науковими потребами. Саме від цієї рівнодії виходять інтелектуальні та духовні імпульси, що породжують новації суспільної думки, зокрема, у царині історії. У національній площині, історична думка таким чином може розглядатися як своєрідне відбиття, зовнішній матеріалізований вияв складної внутрішньої роботи нації над самоусвідомленням, над визначенням власного "Я". Звідси стає зрозумілим чому від певного часу історики звертають увагу на ті сюжети у минулому власних народів, які доводили їхню самобутність, відмінну історичну долю, право на національну державу, якщо такої на той час не існувало. Зрештою, відбувалося написання національних історій та становлення національних історіографій, які претендували на остаточну істину у трактуванні минулого своїх націй. Схема набувала довершеного вигляду. Е.Сміт звертає увагу на цей феномен у зв'язку з поширенням націоналізму. Він зазначає: "Серед засновників і гарячих прихильників націоналізму історики займають почесне місце; одночасно вони найактивніше намагаються оцінити націоналізм і зрозуміти феномен цього явища. Саме історики обґрунтували тезу про "історичність" націоналістичного руху, і тепер ця теза нас не дивує, саме вони виділили спільні елементи в ранньому європейському націоналізмі й створили історіографію епохи романтизму. Мішле, Берк, Мюллер, Карамзін, Палацький й багато інших заклали моральні й інтелектуальні підвалини націоналізму, що виник у кожній зі спільнот, представлених даними істориками. Разом з філологами історики логічно пояснюють й обґрунтовують честолюбні домагання своїх націй"[3]. Україна у цьому символічному переліку, безперечно, має поставити ім'я М.Грушевського. Сучасник – видатний український громадсько-політичний діяч О.Лотоцький досить точно оцінив цей аспект наукової праці великого національного історика: "Вона складає дуже помітний етап в історії української самосвідомости. Внаслідок діяльности нашого ученого ідейні основи українського національного руху дістали тверде наукове уґрунтовання та поширились новими, ширшими горизонтами"[4]. Таким чином поява національної наукової історичної школи мала і зворотній потужний вплив на стан історичної свідомості новопосталих націй.

У контексті цього явища варто звернути увагу на ще один, суттєвий аспект проблеми – значення наукового знання як вагомого чинника врівноваження свідомого й несвідомого складників національної ідентифікації. Адже історична свідомість нації розуміється "як специфічний і обов'язковий елемент національної свідомості, що належить як до ірраціональних, так і до раціональних феноменів свідомості" (за І.Кресіною)[5]. Пояснюється це існуванням своєрідної взаємодії міфології та історичної науки у наданні історичній свідомості певного вигляду. Цілком природно, що при цьому вектори їхньої взаємодії виявляються різнонаправленими. З одного боку, ірраціоналізація, своєрідна "психологізація" історії, завдяки міфотворенню, сприяє безпосередньому сприйняттю власної історії кожним членом нації. Відбувається це шляхом відчування особистої причетності до неї, коли долається відчуженість від далекої минувшини, створюється атмосфера спорідненості із предками, тяглість поколінь та часів. Тим самим формується потужна основа для національного усвідомлення, а відтак і консолідації нації. З іншого боку, особливо у періоди посилення ірраціональних компонент національної свідомості, кризи раціонального світогляду, як це, зокрема, мало місце у пореволюційні 1920-ті роки, зростає роль суто наукового, теоретичного осмислення історії. Завдяки історичній науці, ірраціональне, яке містилося в етнічному, а пізніше й національному міфові, сублімується в раціональну форму наукового знання. (Сублімація за З.Фрейдом – перехід, витіснення несвідомого у царину свідомого.) Відтак історична думка виступає чинником стримування від падіння у "прірву ірраціоналізму", зберігає наукову вартість історичного знання, чим забезпечує необхідний баланс раціональних та ірраціональних складників національної свідомості. Зрештою, оптимальне співвідношення цих компонент розглядається як показник зрілості нації, ступінь загального розвитку її свідомості.

Роль міфу заслуговує на окрему розмову. Тут лише погодимося з думкою Н.Хамітова щодо націотворчої ролі національної міфології. Його висновки дозволяють поставити певні акценти у співвідношенні значення міфології та науки у творенні національної ідентичності: "До виникнення теоретичних рефлексій це виявляється у формуванні певних архетипічних персон та їх відносин – своєрідних архетипічних сюжетів, які розвиваються у царині міфології. Отже, сама міфологія виступає націосинтезуючим фактором культури у часі та просторі історії"[6].

Утім питання співвідношення ролі міфології та науки у історичній притомності спільноти чи особи не завжди піддається однобічному визначенню. Зокрема, важко погодитися з твердженням В.Потульницького, що "наука завжди виконуватиме деміфологізуючу функцію, оскільки саме вона покликана позбавити міфів національну самосвідомість"[7]. Насправді тій же науці притаманна й

інша, протилежна функція – міфологізуюча, так як науковці не вільні від багатьох рис буденного мислення, у тому числі і його міфологічного компоненту. Замість старих, зруйнованих міфів незмінно повстають нові, появі яких, прислуговується й історична наука. Тим паче, ця поліфункціональність зростає у національних координатах. Зрештою, загальний рух наукової думки відбувається у своєрідному коридорі між деміфологізацією та міфологізацією. Це випливає із самої природи історичного пізнання.

Важливо відзначити, що на рівні вже національного усвідомлення зростає роль наукових знань. Саме вони, а не міфологія, стають тепер вихідним пунктом соціальних уявлень щодо спільного минулого. Як відзначає В.Жмир: "...Рефлексія реальної історії етносу в історію як науку пов'язується з обґрунтуванням спільного походження на "природній території" та історичного права. Історична наука разом з фольклористикою та етнографією наповнює змістом поняття "національний дух" і визначає структуру національних вартостей"[8].

Починаючи з XIX ст. історична свідомість формується на базі наукових теорій, зокрема, історичного обґрунтування походження того чи іншого народу, етногенезу тощо. В цьому сенсі вона здатна потіснити масову свідомість, яка формувалася на базі позаісторичних джерел. Зрештою, можна погодитися з думкою Ю.Бромлея, що ступінь поширення національної самосвідомості певного етносу (нації) вирішальною мірою залежить від рівня освіченості мас, засвоєння ними наукових знань про історичне минуле, які в народному світогляді витісняють легендарні перекази[9]. Особливе значення актуалізованої історичної пам'яті в період руйнації традиційного суспільства. Тут ми маємо справу з певним парадоксом: відбувається відмирання традиційно-побутової культури, стираються етнографічні риси, а етнонаціональна свідомість зростає. Таким чином, історична пам'ять виконує потужну компенсаторську функцію. На зміну етнографізму приходить історизм. Для уникнення певного спрощення попереднього висновку слід врахувати ту обставину, що історична свідомість навіть із поширенням наукової історіографії повністю не позбавляється етнографічної традиції. В цьому сенсі досить цікаві спостереження зможемо знайти у відомого дослідника М.А.Барга, який вважав, що "в неявній формі історична свідомість може проявлятися і як свідомість міфологічна, натуралістична" та "коли виникла історіографія, етнічна традиція продовжує жити і постійно збагачуватися". "У підсумку ми опиняємося перед двома формами історичної пам'яті, кожна з яких функціонує відповідно до специфічних закономірностей"[10]. Тобто можна стверджувати, що у досліджуваний період історична свідомість широких верств українського загалу формувалася під впливом як наукових так і позанаукових чинників.

У дослідженні конкретних виявів національної свідомості українців надзвичайно багато важить регіональний аспект. Викликано це особливостями формування української нації, яка, прямуючи до виокремлення з-поміж інших спільнот, змушена була долати внутрішні розлами, створені несприятливими обставинами її історичного буття. Коли подивимося на проблему з погляду соціальної психології мас у розрізі народної мобілізації, то ситуація виглядає досить складною. У цьому сенсі, певною мірою, можна говорити навіть про реальне існування двох моделей: наддніпрянської та наддністрянської в українській національній свідомості. Тому ключовим питанням було забезпечення внутрішньоукраїнської єдності через австрійсько-російський кордон. Не подолавши цього бар'єру, українці не змогли б стати консолідованою модерною нацією. На цю кардинальну проблему звертали увагу кращі українські інтелектуали, зокрема, М.Грушевський у статті "Україна і Галичина" (1906 р.). Як вважає Р.Шпорлюк: "То було попередження: історик доводив співвітчизникам, що ті як не уважатимуть, цілком можуть перетворитися на дві нації – дарма що дві нації на одній етнічній основі, – так само, як стали двома націями на одній етнічній основі серби і хорвати"[11].

В умовах націотворення, в тому числі й у специфічних українських, коли стояла потреба об'єднати регіональні варіанти національної свідомості, надзвичайно зростає значення такого чинника як актуалізована історична пам'ять. Українська ситуація підтверджує висновок Мирослава Гроха, що успішніше до організаційної стадії переходять ті народи, які утримали певну традицію політичної індивідуальності, яка знаходить своє вираження не так в історичній реальності, а радше в історичній пам'яті[12]. В цьому сенсі українці мали непоганий потенціал.

Цікаво відзначити повну відповідність між конфліктною концепцією формування національної свідомості та конфронтаційною функцією історичної науки. В обох випадках для усталення власних ідеологем необхідно заперечувати й руйнувати парадигми мислення інших національних спільнот. Історична же наука виступає як інструмент формування такого усвідомлення. Українцям у XIX – на початку XX століття доводилося протистояти одразу декільком іншим націям. Я.Грицак веде мову про унікальність українського випадку. Українці мали зруйнувати культурне польське і російське домінування, а в окремому районі, на Лівобережжі, залишки ще й малоросійської (ко-

зацької) нації. “Шляхом заперечення політичних і культурних впливів старих націй (але заперечення у гегелівському сенсі, як відкидання одних елементів і успадкування та перетворення інших) відбувалося становлення молодої модерної української нації”[13]. Проте, складність цього процесу полягала у тому, що він не був тільки україноспрямованим. У реальності на українських етнічних теренах поширювалися декілька альтернативних історичних моделей, які підживлювали не українську, а, у більшості випадків, імперську свідомість. Причому ці парадигми історичного мислення (російська, польська, єврейська) були домінуючими щодо української наукової думки. Таким чином становлення української національної свідомості та історіографії відбувалося у жорсткому конкурентному середовищі.

Крім того, в період інтенсивного націотворення виявляється особлива схильність до прикрашання власної історії. “Рефлексія виконання завдань в минулому стає істотним елементом традиції групи. При цьому в кожній групі розвивається природна схильність до ідеалізації свого минулого і способу виконання своїх завдань у минулому”[14]. Ентоні Сміт наводить приклади “націоналістичного використання історії й націоналістичного бажання повернутися до золотої доби”. Йдеться про гельське та фінське відродження[15]. Не уникли ідеалізації та певної абсолютизації й українські “будителі” нації. Мала місце і своя “золота доба” (в різних варіантах такою виступали то Київська Русь, то Гетьманщина, то козаччина у широкому розумінні). Особливо характерна ця тенденція для романтичної історіографії. Абсолютизація, на загал, досить характерна для національних історіографій доби їхнього становлення. І полягає у перебільшеній увазі до проблем національного гноблення власних народів, з’ясування “національних образ”, пошуку континуїтету “своєї” державності тощо.

Загальна схема впливу конкретних історико-етнологічних досліджень на еволюцію національної свідомості українців виглядає таким чином.

Друга половина XIX ст. характерна інституційним становленням етнографічної й історичної науки, як самостійної та національної. Цьому сприяла поява цілої плеяди українських вчених європейського рівня: М.Максимовича, М.Костомарова, П.Куліша, П.Чубинського, В.Антоновича, М.Драгоманова, О.Лазаревського, М.Сумцова, І.Франка, В.Вовка, М.Грушевського, Д.Багалія та інших. Важливо відзначити, що більшість з них зробили помітний внесок, як у галузі етнографічних так і історичних досліджень. За попередній період було накопичено достатньо фактичного матеріалу, який дозволив перейти до певних теоретичних узагальнень. У площині націотворення цьому відповідав етап збирання спадщини (П.Магочий), або академічна фаза (М.Грох) та виникла можливість переходу до організаційного чи культурного етапу. Проте, політичні обставини, які існували на українських землях, дозволили це зреалізувати лише на, відносно невеликій території, у Галичині. На великій Україні – стало реальністю лише під час революційних подій на початку XX ст.

Щодо впливу наукового знання на еволюцію української національної свідомості у цей час, слід зауважити таке. Збирання етнографічного матеріалу було необхідним етапом для становлення ідентичності самої української інтелігенції, для фактичного усталення “речі у собі”. Виявивши етнографічну самобутність українців, вона тим самим доводила можливість подальшого національного розвою. Але засобом для національної мобілізації широких народних мас ці знання слугувати не могли. Для актуалізації історичної пам’яті потрібні були достовірні концепції самобутньої історичної долі народу, у тому числі і щодо існування державної традиції.

Подальша організаційно-структурна розбудова української національної науки, поява перших наукових товариств та інституцій також сприяли усвідомленню ширшого загалу. Зокрема, С.Русова вважала, що Південно-Західний відділ Російського географічного товариства: “розбурхав національну свідомість багатьох млявих, пригнічених українців..., витворив фанатиків фольклору та етнографії... Наче якась ціла національна течія побігла на Україні..., з’явились перші бруньки нової національної свідомості”[16]. Ще більший вплив мали Наукове товариство ім. Шевченка, Українське наукове товариство, журнали “Основа”, “Киевская старина”, “Україна” тощо.

Зрештою відбувається визнання окремішності та евристичної вартості, як власним народом, так і світовим загалом. На межі XIX – XX ст. українська етнографічна й історична наука повністю конституювалась у національну, виділившись із загальноімперських наукових структур. Вона набуває повної стиглості, самодостатності, емансипованості від російської, польської, австрійської науки. В її межах сформувались власні наукові концепції (найбільш впливова – безперервного розвитку українського етносу як автохтона на власній землі – М.Грушевського).

Відбувається усталення основних інтелектуальних напрямків вітчизняної соціогуманітарної думки: позитивізм, неоромантизм. Формування наукових шкіл: Грушевського, Багалія, Слабченка, Василенка, Яворницького, Потебні, Сумцова тощо. Застосовуються різні засоби імплантації істо-

ричного знання в масову свідомість: особистий вплив відомих дослідників, поширення історичної літератури (особливо масової популярної: "Ілюстрована історія України" М.Грушевського, "Історія України-Русі" М.Аркаса) тощо. Як наслідок, спостерігається зміна масової парадигми історичного мислення.

Серйозні зрушення в історичній та національній свідомості українців відбулися під впливом першої світової війни та національно-демократичної революції 1917 – 1920 рр. Тоді провідну ролі відігравали науково-популярні історичні праці, які видавалися масовими тиражами.

У 1920-ті роки на процес національного усвідомлення впливав увесь масив актуалізованих історичних знань, здобутих за попередній період. Тодішньою українською історичною наукою розглядалася низка дослідних тем, які сприяли підвищенню зацікавленості народних мас своєю етнонаціональною належністю. До них слід віднести: етногенез та націогенез українців, етнічна належність Київської Русі, історія козацтва, українська козацька державність (автономія) XVII – XVIII ст., національно-визвольний рух XIX ст., постаті визначних українських державних, культурних, духовних діячів. Досить гострою була проблематика, пов'язана з узагальненням здобутків і втрат під час Першої світової війни і національної революції. Останній явно бракувало науковості. Тут домінували публіцистичні, кон'юнктурні праці. Які, проте, мали достатньо потужній націоналізуючий вплив на український загал. Важливим, з огляду на чергове розчленування України, було наукове обґрунтування ідеї соборності її етнічних земель та консолідації української нації.

Особлива увага зверталася дослідниками на проблеми української державності. Робилось це, насамперед, представниками т. зв. державницького напряму української історіографії (В.Липинський, Д.Дорошенко, С.Томашівський, В.Кучабський). Державницька проблематика, зокрема часів Хмельниччини, досить повно представлена в пізніх працях М.Грушевського. У 1920-ті рр. попередні наукові схеми тяглості українського історичного процесу наповнювалися конкретним науковим змістом.

Для українських реалій 20-х рр. конфронтаційні аспекти не втратили актуальності. Знову, як і в попередні часи, довелося заперечувати наукові висновки, зроблені, зокрема, російськими дослідниками. Цікавою з огляду на це була полеміка між Д.Дорошенком і представником "євразійської концепції" М.Трубецьким. Інші дискусійні сюжети: історія Київської Русі, Переяславська угода, Гетьманщина тощо. Треба враховувати, що в межах російської історіографії з'явилася нова якість пов'язана з поширенням офіційної марксистської науки. Проте, вона досить часто використовувала концептуальний багаж своєї попередниці.

1920-ті роки характерні посиленою етнологізацією української гуманітарної наукової галузі. Це виявлялося і у розширенні діапазону проблематики етнографії, виходу її на рівень осмислення глобальних проблем (зокрема, державотворення). Тобто етнографія на той час набувала ознак етнологічної науки, поширювалась і відповідна назва – етнологія. Водночас, етнологічний підхід, поряд з соціологічним, починає використовуватися і суто історичних дослідженнях.

Важливим об'єднавчим чинником була досить вдала спроба включити наукове дослідження національних меншин України (євреїв, поляків, німців тощо) в загальноукраїнську історіографію. Це сприяло національній консолідації українства. Подібний підхід значно розширював дослідницьке поле наукових пошуків, виявляв нові проблеми, створював цілісну картину української історії. Крім того, це значно підвищувало громадсько-політичну значимість історичної науки. Оскільки наявність об'єктивної історії національних меншин знімало чимало упереджень з їхнього боку до титульної української нації. На жаль, у наступні 30-ті рр. цей позитивний набуток був цілком втрачений.

Таким чином, можна констатувати, що українська ситуація була типовою для інших народів Центральної та Східної Європи, які з запізненням вступили у фазу формування модерної нації. Тут історична пам'ять відіграла надзвичайно важливу роль у етнізації та політизації народних мас, дозволила мобілізувати національну спільноту. Поряд з іншими чинниками, конкретні історико-етнологічні дослідження мали безпосередній потужний вплив на цей процес. Вага різних складових наукового соціогуманітарного знання на окремих етапах українського націостановлення не була однаковою. На початкових етапах націоналізуючий вплив справляли, у переважній більшості, етнографічні дослідження. Проте, по мірі розвитку національної свідомості ширших мас населення, зростає вага суто історичних розвідок, в тому числі і концептуального характеру.

[1]Полянский В. С. Историческая память в этническом самосознании народов // СоцИС. – 1999. – № 3. – С. 18.
[2]Див.: Удод О.А. Історія і духовність. – К., 1999. – С. 101, 114; Його ж. Історична пам'ять в менталітеті українського народу // Четвертий міжнародний конгрес україністів. Одеса. 26 – 29 серпня 1999 р. Доповіді та повідомлення. Історія. – Ч. 2. – Одеса – Київ – Львів, 1999. – С. 119, 124.

[3]Сміт Е. Націоналізм та історики // Націоналізм: Антологія / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К., 2000. – С. 282.
[4]Лотоцький О. Сторінки минулого. Ч. ІІ. – Варшава, 1933. – С. 148.
[5]Кресіна І. Українська національна свідомість і сучасні політичні процеси: (Етнополітологічний аналіз). – К., 1998. – С. 228.
[6]Хамітов Н. Національна міфологія та національна ідея // Другий міжнародний конгрес україністів, Львів, 22 – 28 серпня 1993 р.: Доповіді і повідомлення. Філософія. – Львів, 1994. – С. 45.
[7]Потульницький В.А. Українська та світова історична наука: Рефлексії на межі століть // Укр. іст. журнал. – 2000. – № 1. – С. 6.
[8]Жмир В.Ф. На шляху до себе. Історія становлення української національної свідомості // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 4. – С. 150.
[9]Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 191.
[10]Барг М.А. Историческое сознание как проблема историографии // Вопросы истории. – 1982. – № 12. – С. 49, 60.
[11]Шпорлюк Р. Україна: від імперської периферії до суверенної держави // Сучасність. – 1996. – № 12. – С. 61.
[12]Hroch M. Social Preconditions of National Revival in Europe. – Cambridge, Ma, 1985. – P. 178.
[13]Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX – XX ст. – К., 1996. – С. 55.
[14]Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии. – М., 1969. – С. 179.
[15]Сміт Е. Національна ідентичність. – К., 1994. – С. 74 – 75.
[16]Русова С. Спомини // За сто літ. Матеріали з громадського та літературного життя України XIX і початку XX століття. – 1928. – К. ІІ. – С. 154 – 155.

***Masnenko Vitaliy. Influence of native historical-ethnographic researchs on evolution of national consciousness of Ukrainians (mid XIXth – 1st third of XXth century): general theoretical aspects***

*The article is devoted to the Ukrainian case of complementarity of development of historical-ethnographic research and forming of national consciousness. The following phenomena are researched: historical memory, historical consciousness and the role of scientific knowledge in their formation. Historical memory has played an extremely important role in the ethnic and political evolution of the people, made it possible to mobilize national community. At initial stage the ethnographic research mainly had influenced the ethnic development. But the meaning of historical studies, especially of conceptual character, had increased in the process of the development of national consciousness of the masses.*

*Institutional formation of Ukrainian ethnographical and historical science in the 2nd half of XIXth century consisted of appearance of a cluster of scientists of European level and a number of scientific establishments. In the context of nation creation it agreed with a stage of collecting of heritage. On the boundary of XIX – XXth centuries the Ukrainian ethnographic and historical science completely formed as national one having separated from imperial-wide structures. The scientific activity of M.Hrushevskiy played an important role in this process. During the 1920s the process of national self-consciousness was influenced by the dissemination of ideas of state direction, ethnologization of sociohumanitarian sphere, research of national minorities.*

**Марина ГРИМИЧ**
***Київ***

# ЗВИЧАЄВЕ ПРАВО У ДОСЛІДЖЕННЯХ ОЛЕКСАНДРА КІСТЯКІВСЬКОГО

Дослідники, що спеціалізуються на вивченні історії національної ідеї, концентрують свою увагу передусім на яскравих полум'яних особистостях революційного ґатунку, які кидали виклик системі, суспільству, тоталітарному імперському режимові. І це, безперечно, справедливо. Однак сьогодні ми як ніколи добре розуміємо, що для повноцінного існування політичної нації необхідна присутність усього політичого спектру – від "гарячих голів" і революціонерів до поміркованих професіоналів і лібералів. Цей висновок ми можемо зробити на основі досвіду досить непростого періоду виживання носіїв української ідеї в складних умовах радянського режиму. Саме тому картина українського руху другої половини XIX ст. не є повною без висвітлення діяльності такої колоритної особистості, як Олександр Федорович Кістяківський.

Фігура О.Ф.Кістяківського, відомого українського правознавця, професора Київського університету, є надзвичайно цікавою на фоні плеяди визначних науковців і громадских діячів другої половини XIX ст., хоча йому присвячено значно менша кількість досліджень. Найбільше праць про життя, творчість і наукову діяльність дослідника з'явилося після його смерті. Серед них праці Л.Белогриц-Котляревського[1], В.Науменка[2], І.Лучицького[3], І.Фойницького[4], Є.Єфимова[5].

У 1919 р. Українською Академією Наук була встановлена премія імені О.Ф.Кістяківського за визначний внесок в українську правничу науку в галузі історії держави і права, яка, на жаль, жодного разу не була присуджена. Олександр Федорович – глава династії українських інтелектуалів Кістяківських. Він – батько шести синів. Один з них – визначний правник, академік ВУАН Б.О.Кістяківський[6], інший – відомий громадський діяч доби гетьманату Скоропадського – І.О.Кістякіський. У радянський час фігура О.Ф.Кістякіського не належала до популярних. Зараз поступово відновлюється інтерес до цієї визначної постаті української науки, зокрема його ім'я з'явилося в енциклопедичних виданнях[7]. Опубліковані його щоденники[8], які є не просто особистими записками українського юриста, а живою історією України останньої третини XIX ст. "в особах" і водночас великим культорологічним і політологічним дослідженням.

О.Ф.Кістяківський прожив недовго, п'ятдесят з гаком років. Як правило, в цьому віці у науковців настає апофеоз інтелектуальних потенцій, однак тяжка недуга перервала життя блискучого юриста, науковця і громадського діяча.

Він народився у 1833 р. у сім'ї священика в Чернігівській губ. Спершу здобув духовну освіту, потім закінчив юридичний факультет Київського університету святого Володимира, захистив магістерську працю "Дослідження про смертну кару"[9], яка і досить становить значний інтерес у світлі дискусій в Україні щодо відміни смертної кари. Як професор Київського університету він спеціалізувався у двох галузях – кримінальне право і історія права. Основною його спеціалізацією було кримінальне право. Він викладав на кафедрі кримінального права Київського університету Святого Володимира. У 1868 р. він захистив докторську дисертацію "Історико-догматичне дослідження з російського права про перешкоджання звинувачуваному ухилятися від слідства і суду".

З історії українського права О.Ф.Кістяківському належать такі праці, як "Характеристика українського і польського законодавства про кріпосне право по відношенню до Малоросії"[10], "До питання про вплив інородського права на російське", "Звернення малоросійського шляхетства і старшини разом з гетьманом про відновлення різних старовинних прав Малоросії", "Про закони, що діють в Малоросії" та ін.

Олександр Кістяківський – упорядник і автор наукової розвідки про перший український кодекс "Права, за якими судиться малоросійський народ" (1743). Практично дослідник відкрив широкому науковому загалу цю пам'ятку української правової культури, яка була незаслужено забута. Це пов'язано з тим, що "Права...", над якими працювали 15 років найпрофесійніші правники Гетьманщини, так і не були затверджені російським урядом. О.Ф.Кістяківському потрапив до рук один із списків "Прав..." під час Археологічного з'їзду в 1874 р., і він узявся за вивчення цієї пам'ятки та за її публікацію. У 1879 р. вона побачила світ з науковими коментарями упорядника спершу в науковому збірнику "Университетские ведомости", а потім і окремим виданням. Практично це була пер-



© М.Гримич

ша ґрунтовна наукова розвідка про цю пам'ятку, яка для етнологів та істориків права є важливим джерелом вивчення соціальної історії українців першої половини 18 ст. і розвитку української правосвідомості.

Відомий український правник зробив неоцінений внесок і в етнологічну науку, зокрема в галузі звичаєвого права. У 1874 р. він уперше видрукував "Програму для збирання юридичних звичаїв і народних уявлень з кримінального права", і з цього часу почав сам вишукувати інформацію із звичаєвого права, розсилаючи програму респондентам і аналізуючи їхню інформацію. Паралельно він робив вирізки із статей, кореспонденцій, газет, виписки з наукових книг. І, як це завжди буває, він пересвідчився у недосконалості своєї програми і в тому, що "навчаючи вчимося"[11]. Тож на основі вивчення живого народного побуту, народної культури і фольклору він розробив нову програму. Вона була видана у 1878 р. у Типографії Київського університету. Це є блискуча праця з методики і методології вивчення і збирання звичаєвого права.

Нова програма складається з двох частин – питальника і наукової розвідки. Власне питальнику передує вступна стаття, в якій розглянуто історію вивчення звичаєвого права в Росії, обгрунтовується важливість дослідження народної правосвідомості і звичаїв, а також розробляється методика збирання польового матеріалу. О.Кістяківський слушно зазначає, що спеціалізація саме на кримінальному звичаєвому праві – справа набагато складніша, аніж на цивільному, зокрема сімейному, оскільки в XIX ст. український селянин у кримінальних справах покладався у більшості випадків на державне право. Однак, як вважає автор, надзичайно важливий матеріал з означеної теми міститься в рішеннях повітових судів, а також у багатому фольклорі. У короткій науковій розвідці ми знаходимо цікаві спостереження щодо деяких звичаїв, наприклад, звичаю розривання могил з метою заволодіти якоюсь часткою тіла мертвого: в народі існувало вірування, що в такому випадку злодій зможе пограбувати будь-яку хату, і в ній ніхто не прокинеться під час злочину. Дослідник описує також цікаві випадки щодо того, як безплідний чоловік просить сусіду "зробити дитину" його дружині за певну платню, в чому дослідник вбачає рештки старовинного звичаю; описує народний острах до самовбивць тощо.

Набільшу цінність у роботі О.Ф.Кістяківського "Програма для збирання і вивчення юридичних звичаїв і народних вірувань" (1878) становить методика збирання польового матеріалу, сформульована в кількох принципах і втілена в самому питальнику. Джерелом вивчення звичаєвого права автор вважає рішення повітових судів, з одного боку, і фольклор (народні вірування, легенди, пісні, казки, оповідання, народні оповідання, анекдоти), з іншого.

Методичні і методологічні засади вивчення і збирання матеріалів із звичаєвого права є надзвичайно актуальними сьогодні. Вони становлять певну опозицію до методичних і методологічних принципів, які лежать в основі "Програми до збирання матеріялів звичаєвого права, вироблені в Комісії для виучування звичаєвого права України" за редакцією А.Е.Кристера (1925). І якщо покласти на шальки терезів обидві програми, то програма Кістяківського значно переважає свою наступницю. І ось з яких причин.

У юридичній науці ще з передреволюційних часів з'явився специфічний погляд на звичай як на норму, а на звичаєве право, як на систему норм. Ототожнення звичаю з нормою – дуже симптоматичне явище, яке свідчить про те, що на звичай, на звичаєву культуру дивляться крізь скельця права, яке по своїй суті є набором різних норм і правил. Проти такого підходу завжди протестували ті, які досліджували звичаєве право на основі безпосереднього контакту з народною традицією. Так, одна з дослідниць звичаєвого права О.Єфименко писала про принципову відмінність звичаєвого права від державного: "Народне звичаєве право і право культурне представляють собою два уклади (строя) юридичних уявлень, типово відмінних один від одного, і тому будь-яка спроба систематизувати народне право за нормами юридичної теорії є невдячною справою"[12].

Що мала на увазі дослідниця? Напевно те ж саме, що й Норбер Рулан – відомий сучасний французький науковець-юрист, засновник Французької асоціації юридичної антропології, який пише, що для правників, яких вважають чи не найбільшими консерваторами, притаманна ідеалізація норми. Однак "багато традиційних суспільств підкоряються не стільки фіксованим нормам, скільки моделям поведінки, покарання за порушення яких не є автоматичним" (підкреслення наше. – *М.Г.*)[13]. Це ж саме має на увазі білоруський дослідник С.Ф.Цярохін, пишучи в енциклопедичній статті про те, що "звичай – історично усталений і загальноприйнятий у певному суспільстві або соціально-етнічній групі спосіб поведінки". ( Підкреслення наше. – *М.Г.*)[14].

Якщо ми поглянемо під цим кутом зору на програму Комісії для виучування звичаєвого права України, то побачимо саме нормативний підхід до класифікації народно-юридичних явищ, в той час, як програма О.Ф.Кістякіського демонструє нам бачення звичаю не як норми, а як моделі поведінки.

Порівняймо для прикладу ті частини обох програм, які стосуються конкретних ситуацій кримінальної дійсності. Відразу зазначимо, що перша програма присвячує цій сфері лише 15 питань у розділі "Відповідальність за шкоду", серед яких такі: "Як відповідає той, хто другого заб"є або пошкодить його (поранить, покалічить, понівечить)? Коли хтось покривдить кого (вдарить, вилає тощо) або позбавить волі, як така особа відповідає?"[15]. Відразу бачимо, що логіка опитування така: як карається порушення норми.

Звернімося до аналогічного розділу програми О.Ф.Кістяківського "Убивство і тілесні ушкодження". Тут ви взагалі не знайдете вищезгаданих питань. Дослідник досить добре був обізнаний з реальним народним життям, щоб розуміти, що вони щодо народного побуту є просто абсурдними. Ось як Кістяківський підмітив, що найбільше є актуальним для народної правової дійсності: "Які види убивство народ вважає найтяжчими, які середньо-злочинними, які легкими і навіть вибачливими і дозволеними. Як дивиться народ на покаяння, або покуту в застосуванні до тих, хто здійснив убивство. Чи не збереглися серед народу які-небудь обряди очищення, окрім церковного. Чи не зустрічаються випадки примирення між убивцею і сімейством убитого. Чи почуває ворожість сім'я убитого до убивці і його сім'ї, і чи не виникає звідси необхідність для останніх задобрити, примиритися з ображеним сімейством. Чи немає легенд і переказів про те, що душа убитого ходить ночами і тривожить убивцю"[16].

Сільську "лайку", О.Кістяківський досліджує в окремому розділі "Про образи", де зокрема, йдеться й про таке: "В якому ужитку в народі лайка і матерщина у ставленні один до одного. Чи вважається вживання матерщини проти іншого образою. Наскільки вживана в народі лайка на словах, і чи вважається вона в народі образою, чи вона настільки звичайне явище, що до судового переслідування і не звертаються. Чи відомі серед народу які-небудь слова і вирази, які особливо вважаються образливими. Чи не вживаються серед народу які-небудь символічні знаки для нанесення образи, як: вимазування воріт дьогтем, зривання з жінки хустки тощо..."[17]. Як бачимо, відомий український юрист чудово розумів, що для звичаю (на відміну від норми, закону) не так важливо "що", а передусім "як". І якщо за програмою, розробленою Комісією по виучуванню звичаєвого права, ви зберете обмаль інформації про справжній звичай і звичаєве право, то за програмою О.Ф.Кістяківського можна написати нарис про звичаєве кримінальне право українців лише на основі питань, в яких закладена і відповідь.

Так, це дуже цікава особливість програми українського дослідника: у сформульованих питаннях, О.Ф.Кістяківським для вдумливого етнолога і антрополога вже міститься відповідь. Ось приклад: "Чи розрізняє народ велику вину від малої, тяжкий злочин від незначного, чи він порушення якої-небудь обрядовості, якого небудь-звичаю, якщо не в дійсності, то щонайменше в своїх віруваннях і своїх оповіданнях карає такими ж тяжкими карами, як і найбільші злочини. Дуже важливо записати вірування, перекази, легенди про покарання того чи іншого порушення житейських обов'язків і моралі"[18]. Український юрист стовідсотково правий. Кожен етнолог беззастережно скаже, що в народі існує зовсім інакша, аніж в офіційному праві шкала цінностей. Зокрема, якщо самосуд буде здійснений за народними уявленнями про справедливість, то він не вважатиметься злочином, про що свідчить величезний матеріал української народної балади. З іншого боку, розпуста карається набагато жорстокіше, хоча, з погляду офіційного права, вона не є злочином, оскільки належить не до парафії права, а до парафії моралі. До речі, О.Ф.Кістяківський, прекрасний аналітик, якраз відносив останні випадки саме до галузі звичаєвого права, виходячи при цьому з народних уявлень про злочин і кару. Так, він окремим розділом виділяє "Позашлюбні відносини і злочини проти плоті". Що стосується його думки щодо народних уявлень про злочинність порушення народних обрядів, то тут він теж правий. Так, наприклад, сватання, з погляду юридичного, – це укладення угоди про шлюб, що здійснювалося батьками за участі дітей. Формально – це театральне дійство, ритуальна гра. Однак саме вона здійснюється з надзвичайною ретельністю. Недбайливе ставлення до ритуалу неприпустиме. Це розцінюється не тільки як образа протилежної сторони, але і як нелегітимність дії у народному розумінні.

Якраз О.Ф.Кістяківський підходив до вивчення звичаєвого права з народних уявлень про легітимність і нелегітимність. Саме тому він включає в свою програму надзвичайно актуальні саме з точки зору народної правосвідомості уявлень про злочин і справедливість, крім вищезгаданого про позашлюбні стосунки, ще й такі розділи, як "Про клятви, присяги і лжеприсяги", "Про образи", "Про самовбивство", "Про знахарство і чарування". Вони є не менш важливими, аніж "чисто юридичні": "Злочини проти власності", "Убивство і тілесні ушкодження" і "чисто церковні": "Злочини проти релігії".

Досвід О.Ф.Кістяківського щодо вивчення звичаєвого права є дуже цінним. Тут він застосував

такий модний сьогодні метод емпатії: дослідження і погляду на культуру очима її носіїв. Цікаво простежити як дослідник сам застосовував його на практиці у конкретних дослідженнях.

У Рукописних Фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України існує кілька його наукових розвідок. Зокрема, він зацікавився первісним звичаєм позбування немічних старих і дітей. На його висновках варто зупинитися докладніше, оскільки вони принципово відрізняються від наших уявлень про народну мораль і звичай. На думку правника, "годувати старого батька, тобто підтримувати батьків у старості не є юридичний обов'язок дітей. Син дякує за своє виховання батьку тим, що виховує свого сина. І батьки не тільки не вимагають такої підтримки, але й не розраховують на неї"[19]. Не позбавляючи український народ синівських почуттів, все таки треба визнати, що існував чисто прагматичний підхід до питання догляду за старими батьками, що виразився у приказці "Кому хата, тому й баба".

У зв'язку з цим, дослідник наводить текст легенди, записаної у 1878 р. "Якось ворон вивів собі дітей і вирішив полетіти де краще. Летить, а дітки за ним. Трапилось їм прилетіти до великого моря і треба було його перелетіти. Діти були слабі, і ворон кожного окремо перевіз через море. Узяв одного, летить, і коли був посередині моря, питається: "Як я буду старий, чи будеш мене кормить да так переносить через море?" – "Буду". – "Брешеш", – сказав батько і кинув його в море. Повертається назад і бере другого сина. На середині моря ставить йому те ж саме питання, той відповідає, що мовляв буду годувати і переносити через море. "Брешеш", – йому відповів ворон і кидає в море. Повертається і бере третього сина. На середині моря питає: "Чи будеш, сину, мене кормить да переносить як я буду старий?" "Буду, тату, тільки не тебе, а діток своїх кормить да переносить"[20].

У зв'язку з поставленою проблемою О.Ф.Кістяківський аналізує стародавній звичай "садження на лубок", про який народ ще пам'ятав, хоча вже давно не застосовував на практиці[21]. За цим звичаєм старих і немічних "садили на лубок і вивозили на вигон" або "в ровчак"[22]. Збірка українських народних легенд і переказів свідчить про те, що досить поширеним в українському фольклорі є сюжет про те, що саме стало причиною відміни цього старого звичаю[23]. О.Ф.Кістяківський наводить легенду з суто українським гумором: батько з сином везуть діда на лубку до ями, а малий син каже: "Тату, викидайте діда без лубка. Лубок ще пригодиться, коли я Вас везтиму, коли ви зостаритеся"[24].

Як бачимо, українському досліднику в наукових працях була притаманна досить гостра аналітичність і глибока інтуїція. Він завжди мав свою власну думку, дарма, що вона відрізнялася на той час від загальноприйнятої. І це при тому, що він вважався "кабінетним ученим"[25].

Такий О.Ф.Кістяківський і в політичних поглядах. Він був відомим громадським діячем в українофільському колі. Цікаво окреслити його громадянську позицію на основі його щоденників і спогадів його соратника В.Науменка. Пишучи свій щоденник, О.Ф.Кістяківський усвідомлював, що робить це не для сучасників, а для "віддалених нащадків"[26], і тому намагався бути безпощадним і чесним не тільки по відношенню до сучасників, а головне – до самого себе.

Картина київського українофільства XIX ст. є досить різноманітною. Вона не обмежується такими яскравими постаттями, як М.Драгоманов, Б.Антонович. До його кола належало ряд ліберально-поміркованих діячів і просто симпатиків, які тоді називалися "суголосний грунт"[27] із кола священиків, чиновників і перших українських промисловців, якими були, зокрема, члени родини Терещенків. Зі щоденників О.Ф.Кістяківського видно, як з середини до кінця XIX ст. зростає кількість національно свідомих українців, які, хоч і залишилися невідомими нащадкам, проте тихо і якісно робили свою справу на користь української культури, маючи часом навіть досить обмежене уявленняя про те, чим є насправді національна ідея. Вивчення процесу формування національної свідомості ні в якому разі не повинен оминати саме таке різношерсне середовище, в якому визрівали ідеї культурної і політичної незалежності України.

Фігура О.Ф.Кістяківського не отримала ореолу українського національного героя. Його більше знають як видатного українського правника, блискучого професіонала, науковця. За своїми політичними уподобаннями він належав до поміркованого українофільства. О.Ф.Кістяківський представляв собою типового українського інтелігента, національно свідомого і водночас прагматичного. Розважливість такого типу інтелігенції цілком зрозуміла прогресивній українській інтелігенції радянського часу, яка, живучи в лоні ворожої ідеології, тихо і просто робила свою справу на благо української науки, культури, освіти тощо. Як влучно зазначив В.Науменко, той факт, що Кістяківського не згадують в контексті українського руху, пов'язаний з тим, що важливою рисою його характеру було "робити діло, не афішуючи себе"[28].

Більшість свідомого життя О.Ф.Кістяківський прожив у Києві. Там пройшли його студентські роки і викладацька діяльність в університеті святого Володимира. Київ на той час був центром української прогресивної думки, лоно, де визрівала українська ідея. А перебування українського

правника в Петербурзі (1859 – 1862) збіглося з активізацією південно-російського земляцтва в північній столиці, що гуртувалося навколо журналу "Основа", де він був помічником головного редактора, хоча його ім'я і не значилося на обкладинці.

Аналітичним науковим поглядом О.Ф.Кістяківський простежив процес формування і зміни української ідеї. Він розбиває його на кілька етапів. У кінці 60-х українська ідея мала дещо романтичний характер, а розмови, що точилися навколо неї, вважалися ідеалістичними (за висловом О.Ф.Кістяківського, "идеальничаньем"), саме тому до неї ставилися "поблажливо-добродушно"[29]. Але саме тоді була вкинута насінина української ідеї. У 70-тих рр. ситуація змінюється, значною мірою завдяки діяльності РГТ, зокрема його Південно-Західного відділу, де превалювали українофільські настрої. О.Ф.Кістякіський і сам активно співробітничав у цьому Товаристві. Носії української ідеї дали зрозуміти владі, що вони – не ідеалісти, а ділові люди, яким належить майбутнє. Українські інтелектуали активно працюють над створенням словника української мови. Не будучи членом "Громади", О.Ф.Кістяківський, проте, активно співпрацював з нею, будучи з П.П.Чубинським і В.Б.Антоновичем не просто в дружніх, а в родинних стосунках. О.Ф.Кістяківський організовував у себе вдома українські вечори, де його діти ставили вистави домашнього театру. Саме на цей час припадає пожвавлення радикальних настроїв в українофільських колах. Однак після доносів, особливо після фатальної для "Громади" дати 18 травня 1876 р., коли вийшов закон про заборону її діяльності, відбувся певний спад в українському русі. Значна кількість інтелігенції відійшла від радикалізму і взагалі від української ідеї. О.Ф.Кістяківський вважав, що "радикалізм виявився нежиттєвим", що університетську молодь він не схвилював, буйні голови або ж гинуть в сибірських снігах або ж вислані у провінцію і там нудьгують у бездіяльності[30]. Радикальний напрям змінився на помірний. Кістяківський визнає цей стан речей набагато ефективнішим: створюються нові гуртки, а з ними і умови для "плекання духу єдності" серед українців, глибокої національної самосвідомості"[31]. У 1883 році Кістяківський констатував, що "малоросійська" ідея, хоч повільно, але росте, незважаючи на переслідування.

Не будучи прихильником таємних гуртків, український юрист, проте, ніколи не зраджував своїх друзів і однодумців. Так, випадково зайшовши в гості до свого родича Б.Антоновича, він потрапив на таємне засідання гуртка, і зрозумівши, в чому річ, сказав: "Ну що ж, панове! Ви тут обговорюєте свої справи, – прийміть і мене в свою компанію!"[32]

Як у науковій діяльності, так і в громадській, йому була притаманна не романтичність, не ідеалізація, а практичність і так би мовити підприємливість. Одним із прикладів останньої було "пробивання" О.Ф.Кістяківським в умовах найтяжчої реакції через російського сенатора Половцева, який з ревізією відвідав Київ, дозволу на концерт української пісні в київській біржі, який дуже схвилював національно свідому громадськість. З тим же сенатором на одному із засідань було узгоджено програму націоналізації школи в Україні, якій, на жаль, так і не довелося здійснитися.

Як бачимо, відомий український правник був противником радикальних засобів боротьби за втілення української ідеї. Його більше приваблював шлях так би мовити просвітницький, який би не обмежував коло українофілів вибраними особами, а поширювався б серед широких кіл. "Треба працювати над тим, щоб зорганізувати українофілів, тобто націоналістів. Треба витворити дух українського прозелітизму. Треба намагатися, щоб українська ідея пронизувала усю сутність українофіла, щоб кожний українофіл був радикалом у тому сенсі, що стосується захопленості у розробці українофільської, тобто національної ідеї. Тому українофіл може бути і попом, і землевласником, і купцем, і суддею, і чиновником, і поліцейським, і публіцистом, і соціалістом, і радикалом, і консерватором, і лібералом, і легітимістом, і буржуа"[33]. Добрий знавець української історії, він був категоричним противником ізольованості українофілів у невеликому високоінтелектуальному колі: "Українська ідея є переважно демократична, загальнонародна. В ній, як в насінині, містяться зародки всіх удосконалень нового суспільства"[34]. Саме тому він вважав, що "не можна будити національні інстинкти, не можна створювати і пробуджувати національне почуття і свідомість за допомогою якоїсь виняткової програми. Треба відшукати такі симпатії, треба пустити в хід такі думки і почуття, які б прийшлися б всім і кожному по душі. Тільки такі думки й почуття і можуть лягти в основу національної свідомості"[35]. Як бачимо, це досить демократична і сучасна позиція.

Вивчаючи науковий доробок О.Ф.Кістяківського, переконуєшся в тому, що його ідеї є надзвичайно сучасними і актуальними. Ми зупинилися передусім на доробку визначного українського правника в галузі звичаєвого права і на його громадській діяльності. Ми з'ясували, що його розуміння звичаю не як норми, а як поведінкової моделі, часто ритуального характеру, є цілком сучасним у світлі сучасних наук – етнології та юридичної антропології. Громадська діяльність О.Ф.Кістяківського, хоч і не помічена дослідниками національної ідеї, проте варта пильнішої уваги.

Його розуміння української ідеї також не застаріло. Сила його позиції виявляється в демократичності бачення історичного поступу української ідеї. Усі ці міркування наштовхують на думку про те, що постать О.Ф.Кістяківського, безперечно, потребує глибокого і всебічного монографічного вивчення.

---

[1]Белогриц-Котляревский Л. Очерк научной деятельности профессора А.Ф.Кистяковского. – К.,1885.
[2]Науменко В. Александр Федорович Кистяковский. – К., 1895; його ж. Александр Федорович Кистяковский и украинство. – М., 1914.
[3]Лучицкий И. Труды А.Ф.Кистяковского в области истории и обычного права. – К., 1895.
[4]Фойницкий И.А. Кистяковский как криминалист. – К., 1885.
[5]Ефимов Е. Александр Федорович Кистяковский и его научное наследие. – М., 1915.
[6]Див. Депенчук Л. Богдан Кістяківський. – К., 1995.
[7]Боднарук Т. Кістяківський Олександр Федорович // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С. 846; готується також стаття про нього у 3-му томі Юридичної енциклопедії.
[8]Кістяківський О.Ф. Щоденники: У 2-х Т. – К., 1995.
[9]Див. Кистяковский А.Ф. Исследование о смертной казни. – СПб., 1896.
[10]До речі, ця праця вийшла в журналі “Основа” практично не підписана. Див.: ...кій. Характеристика русского и польского законодательства о крепостном праве по отношению к Малороссии // Основа. – 1862. – № 1.
[11]Кистяковский А.Ф. Программа для собирания и изучения юридических обычаев и народных воззрений по уголовному праву. С предисловием о методе собирания материалов по обычному праву. – К., 1878. – С. 2.
[12]Ефименко А.Я. Исследования народной жизни. – И., 1884. – вип.1. – С. 171.
[13]Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 1999. – С. 10.
[14]Цярохін С.Ф. Звычай // Этнографія Беларусі: Энцикладпедыя. – Мінск., 1989. – С. 213.
[15]Програми для збирання матеріялів звичаєвого права, вироблені в Комісії для виучування звичаєвого права України за редакцією проф. А.Е.Кристера. – К., 1925. – С. 99.
[16]Кистяковский А.Ф. Программа для собирания… – С. 42 – 43.
[17]Там само. – С. 45 – 46.
[18]Там само. – С. 24.
[19]Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України (ІМФЕ). – Ф. 1-к1. – Од. зб. 22. – Арк. 2.
[20]ІМФЕ. – Ф. 1-к1. – Од. зб. 22. – Арк. 2 – 3.
[21]Див. Гримич М.В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 218 – 219.
[22]ІМФЕ. – Ф. 1-к1. – Од. зб. 22. – Арк. 3; 9.
[23]Легенди та перекази. – К., 1985. – С. 136.
[24]ІМФЕ. – Ф. 1-к1. – Од. зб. 22. – Арк. 9.
[25]Науменко В. Александр Федорович Кистяковский и украинство. – С. 2.
[26]Кістякіський О.Ф. Щоденники. Т.2. – С. 265.
[27]Науменко В. Александр Федорович Кистяковский и украинство. – С. 3.
[28]Науменко В. Александр Федорович Кистяковский и украинство. – С. 2.
[29]Кістякіський О.Ф. Щоденники. Т. 2. – С. 392.
[30]Там само. – С. 390.
[31]Там само. – С. 392.
[32]Науменко В. Александр Федорович Кистяковский и украинство. – С. 4.
[33]Там само. – С. 416.
[34]Там само. – С. 392.
[35]Там само. – С. 105.

***Grymych Maryna. O.Kistyakivskiy as a researcher of folk law.***

*The article deals with methodological and analytical works of famous Ukrainian lawyer and scientist of the XIXth century. He had his own view on the problems of Ukrainian folk law traditions which is very actual today. The article also opens unknown pages of O.Kistyakivskiy's participation in social life of Ukrainian intellectuals in the second half of the XIXth century and his conception of national idea.*

**Тетяна БЕВЗ**
***Київ***

# ДО ПИТАННЯ ПРО ФОРМУВАННЯ НАЦІЇ (за творчим спадком Н.Я.Григоріїва)

Термін нація існує багато століть. В Стародавньому Римі богиня народження називалася Нацією. Латинське слово "natio" полісемантичне. Ним позначають походження чи народження, рід, плем'я, народ, націю, породу, поганців, чужинців. В науковій літературі існує декілька трактувань "нації". "Для одних нація – це щось одвічне, біологічне, для других – тільки історичне і соціальне, для третіх – щось містичне, недоступне для пізнання, для четвертих – ірраціональне, що заважає поступальному розвитку людства"[1]. В результаті з'явилися різні підходи до визначення нації. Історики трактують її як політичну історію етносів-народів, політологи визначають націю як один із базових суб'єктів політичного життя, етнологи вивчають націю як неполітизовану етнічність. Психологи досліджують ментальність і специфіку психіки націй, а культурологи – особливості культури кожної нації.

Феномен нації залишається в центрі уваги і в сучасній науці і політичній практиці. Однак й досі, як 50 і 100 років назад цей термін трактується неоднозначно. Існує цілий ряд визначень і теорій. В "Словнику американської спадщини англійської мови" нація трактується як "населення визначеної території, яке має спільні звичаї, походження, історію і часто мову"[2]. Автори "Міжнародного видання американської енциклопедії" визначають, що "нація – це велика кількість людей, які вважають себе спільністю. Вони часто мають одну або кілька спільних ознак: мову, культуру, релігію, політичні і інші інститути, історію і віру у спільність долі. Вони звичайно займають суміжну територію"[3]. Всесвітньо відомий Вебстеровський міжнародний словник англійської мови трактує націю як "спільність людей, яка складається з однієї або кількох національностей, має більш чи менш визначену територію і уряд"[4].

Можна наводити ще цілий ряд визначень терміна нація, які є в світовій науці. Однак, ми повинні зауважити, що нація динамічний організм, і дане раз і назавжди визначення суперечить законам діалектики. Крім того, по-різному слід трактувати націю в період становлення та в період її зрілості.

В сучасній етнологічній літературі існує дві основні концепції нації: "західна" (етатична) модель і "східна" (етнічна). Етатична модель декларує пріоритет громадянських прав для всього поліетнічного населення в межах кожної держави. Етнічна модель проголошує етнічні прерогативи на певній державній території для певної етнічної спільноти.

Поняття "держава" і "нація" впродовж всього життя була в центрі уваги відомого українського вченого, громадського і політичного діяча, політолога і соціолога Никифора Яковича Григоріїва (псевдонім – Наш Г). Никифор Якович народився 9 лютого 1883 року в місті Буртах Чернігівського повіту. Н.Я. Григоріїв – цікава і неординарна особистість. Він був активним учасником української революції і визвольних змагань 1917 – 1920 рр., міністром освіти уряду Української Народної Республіки, членом Центрального Комітету Української партії соціалістів-революціонерів. Після поразки української революції Н.Григоріїв залишив Україну. Разом з М.Ю.Шаповалом в еміграції, в Чехословаччині створили Український громадський комітет, Інститут громадознавства (соціології) та інші установи. Працював професором соціології, був директором музею-архіву. Підсумком його діяльності стала праця "Націографія". В своєму щоденнику 18 березня 1934 року Н.Григоріїв записав: "Прочитав сьогодні Дорошенкову історіографію і заздрість бере: чоловік слід лишає, а після нас? ... Хоч би закінчив "націографію" та "теорію держави". Почував би, що не даром просидів на еміграції"[5]. Досягти своєї мети Никифору Яковичу вдалося, однак його роботи не стали здобутком для української науки по причині досить прозаїчній: вони ніколи не були опубліковані і знаходяться в особистому фонді Н.Я.Григоріїва в Центральному державному архіві вищих органів влади і управління України і недоступні широкому загалу.

Робота "Націографія" написана на підставі вивчення широкого спектра документів, монографій сучасників і попередників. Н.Григоріїв в процесі дослідження піддає аналізу відомі йому теорії і полемізує з багатьма вченими, відзначає позитивні і негативні, на його думку, моменти у концепціях нації П.Сорокіна, С.Рудницького, О.Бауера, Є.Ренана, К.Реннера, С.Манціні, В.Хвостова, В.Старосольського, В.Липинського та інших. Основна увага вченого сконцентрована на концепції В.Старосольського, якій Н.Григоріїв в своїй роботі приділяє найбільшу увагу.

Як відомо, слово "нація" до XIX ст. на заході вживалось у значенні "нація-держава", а в XIX ст. воно почало вживатися для позначення етнічних спільнот, тобто у значенні "нація-етнос". Існує



© Т.Бевз

цілий ряд теорій нації: психологічна, культурологічна, етнологічна та історико-економічна. Засновниками психологічної теорії нації вважаються французький філософ та історик XIX ст. Є.Ренан, який стверджував, що "нація – це душа, духовний принцип", а також О.Бауер, в трактуванні якого нація – це спільність людей, "спільністю долі згуртованих у спільність характеру". К.Реннер започаткував культурологічну теорію, визначаючи, що нація – "це союз осіб, які одинаково розмовляють", культурний союз. Найбільш поширеною в той час була етнологічна теорія, яка головний акцент робить на етнічних ознаках: спільність походження, самосвідомості, тощо[6].

На основі аналізу всіх відомих теорій Н.Григоріїв нацією називав "комулятивне суспільне скупчення, яке твориться почасти без волі людей внаслідок причин біологічного і природньо географічного характеру (раси, кровної спорідненості, території), а почасти волі людей (як несвідомої, так і свідомої) в формі культурної діяльності (витворення мови, звичаїв, побуту, господарства, освіти, суспільних відносин і т.ін.)"[7]. Виходячи з цього визначення, Н.Григоріїв вступав в полеміку зі своїми колегами. П.Сорокін означав національне скупчення, як комуляцію впливів території, культури й держави. Йому апелював Н.Григоріїв: "не можна признати цього означення за достатнє, бо в науці на рівні з переліченими чинниками творення нації вказуються ще й інші: раса, віра, матеріально-правовий стан і інші"[8].

С.Рудницький означає нацією більшу чи меншу групу людства, що має певну суму своєрідних, собі тільки питомих прикмет, котрі в'яжуть усі індивідуми цієї групи в одну цілість. Такими прикметами виступають: 1) антропологічна расовість (своєрідна будова і вигляд тіла); 2) самостійна серед інших мова (з літературою, наукою і т.д.); 3) питомі історичні традиції і змагання ( на політичному, суспільному і т.д. полях), 4) питома культура ( як матеріальна, так і духовна) й поспільні культурні стремління, 5) питома соціальна національна територія, на котрій була, або є, або може бути питома національна держава.

Протилежну концепцію висловлював Ренан, констатуючи, що "людина не є рабом ані своєї раси, ані мови, ані своєї релігії, ані течії річок, ні напрямку гірських хребтів. Велика громада (агрегація) людей, здорова духом та гаряча серцем, становить моральну свідомість, яка називається нацією"[9].

Інший дослідник С.Маціні, відзначає чинники, які беруть участь у творенні нації: географічні (край), етнографічні (раса), національні (мова), релігійні (віра), традиційні (звичай, побут, історичні спомини), правові (суспільні закони й установи) і наголошував, що "не над усіма цими чинниками стоїть моральний чинник, якого тереном є національна свідомість, себто почування приналежності до себе, без якого усі другі чинники мусять стати хиткими та непевними"[10].

В.Хвостов наголошував, що "національність виявляється просто в певних особливостях мислення, відчування й хотіння, які відбуваються на поведінці народних мас і впливають на хід історичних подій. Національні особливості об"єктивно можуть виявлятися і в політичних установах, і в мові, і в характері, і в релігійному житті, але важко сказати загальною формулою, в якій саме області соціального життя вони найдуть найвиразніший вияв у того чи іншого народу"[11].

Н.Григоріїв використав погляд В.Старосольського при оцінці зазначених теорій і концепцій. Так, В.Старосольський відзначав недоліки, зроблені С.Рудницьким (існування нації незалежне від антропологічних процесів; зміна стану посідання, відсутність одноманітної "національної культури" на всьому терені існування нації, спільна мова кількох націй, різні території однієї нації, різні нації на одній території і т.д.). На основі аналізу В.Старосольський зробив власне визначення нації: "Нація – це спільнота, цебто: суспільство, араціональна, стихійна воля. В протиставленню до спільнот, які основуються на фізичних підставах кровного зв"язку, як родина, рід, племена – вона основується на інстинктах "другого ступеня", типом яких є ідея. Об'єктивні прикмети нації це тільки чинники, які в даних історичних умовах помогли національній спільності витворитися, а заразом це форми та символи, в яких вона проявляє себе"[12].

Головними недоліками визначення нації у В.Старосольського Н.Григоріїв називав ті, які Старосольський взяв від Регана і інших волюнтаристичних теоретиків нації: 1) недооцінювання об'єктивних чинників творення нації ("правового зв"язку", території, культури); 2) переоцінка волі; 3) сплутуванні нації з державою та хиби його власні як, наприклад, пов'язання "народин нації з народинами сучасної демократії".

Н.Григоріїв не заперечував, що в зміцненні національної свідомості воля відіграє дійсно значну роль, "але не єдино рішаючу"[13]. Він відзначає, що існує ряд суспільних скупчень, до яких люди "пристають": 1) цілком незалежно від їх волі (раса, вік); 2) в малій залежності від їх волі (професія, маєтково-правовий стан). Виходячи з цього Н.Григоріїв зазначав, що В.Старосольський помиляється, коли стверджує, що "існування гурту, суспільства є вислідом волі його членів" помилково зводить весь витвір нації до волі людей, не додаючи об'єктивних обставин її витворення, не додаючи

того, що діти певних батьків, виросли цілком окремо від них і не знаючи їх, дуже часто залишаються все-таки подібними до них не тільки органічно (зріст, постава, риси обличчя, рухи, вдача взагалі), а й психологічно, бо психіка людська в значній мірі залежить від організму їх. В зв'язку з цим вчений приходить до висновку, що хоч діти не знають своїх батьків, а батьки дітей, між ними фактично все-таки існує спільність, яка їх, так чи інакше зв'язує в одну групу подібних людей.

Крім того, – підкреслював Никифор Якович, – існує спорідненість не тільки по крові, а й по побуту. Селянин легко впізнає свого односельчанина на великому ярмарку в чужому містечку, навіть не будучи з ним знайомим (по манері розмовляти, по одежі, по ході). Ця подібність теж пов'язує людей.

Ще однією спільною рисою виступає – мова. Недооцінювати цих об'єктивних, від людської волі незалежних чинників творення нації не можна. "Особливо в наш час, коли етнографічна різниця між людством занадто виразно написана. Йдучи по вулиці, навіть в Празі, серед маси народу, вдягнених на один європейський кшалт, ми відрізняємо не відомих нам до того українців не тільки від чехів та росіян, відрізняємо часто по ледве помітних антропологічних і культурних особливостях, які властиві нашій нації". І далі Н.Григоріїв наголошував: "Коли б нас заставили перелічити ті, особливості, ми б цього не зробили, а однак по самому зверхньому вигляду відрізняємо українця від іншонаціональних людей. Це показує, що певна подібність між членами однієї нації існувала й існує незалежно від людської волі й свій вплив на об'єднання нації робила й робить"[14].

На основі даного аналізу Н.Григоріїв приходить до висновку про те, що неможливо відкидати значення волі, пояснюючи це тим, що "в певних випадках воля стає рішаючою, але кажемо, що взагалі на витворення нації впливає не тільки воля, а й інші чинники, особливо: біологічні і культурні".

Територія і природні умови, безперечно, найбільше впливають на створення окремих національних людських типів. Людське скупчення виростає в певній місцевості у однієї родини чи роду під впливом крайової органічної спорідненості та однакового впливу природного оточення витворює певний біологічний тип людини. З другого боку, ті самі умови формують в певному напрямі й психіку тих людей. Через те витворюється більш-менш одностайний не тільки біологічно, а й культурно тип людства, який і зветься нацією.

Безумовно, що розвиток культури, який залежить від географічно-природних, а також інших умов (часу, суспільного життя, розвитку мови і т. д.) теж впливає на створення спільного людського типу.

Сучасні Н.Григоріїву українські вчені визначають націю як етносоціальну (і не завжди кровнородинну) спільність зі сформованою, усталеною самосвідомістю своєї ідентичності (спільність історичної долі, психології й характеру, прихильність до національних, матеріальних та духовних цінностей, національної символіки, національно-екологічні почуття, тощо), а також (головним чином на етапі формування) територіально-мовною та економічною єдністю, яка в подальшому під впливом інтеграційних та міграційних процесів виявляє себе неоднозначно, не рідко втрачаючи своє визначальне значення, хоча аж ні як не зникає.

Розглянувши трактування нації різними вченими, а також теорії нації, повернемося до визначення цього поняття Н.Григоріївим. "Націю, – він визначав, – як явище біологічне (спільне родове походження і спільна територія), економічне (господарський зв'язок) і культурне (спільна мова і культура). Для свого існування вона потребує міцного біологічного зв'язку та задоволення всіх господарських (житла, їжі, одежі) і духовних (розвитку розуму, почуття, мови, науки, письменства) потреб власними засобами на власний смак відповідно до своїх індивідуальних здібностей і потреб"[15].

В своїй роботі "Соціалізм, націоналізм та інтернаціоналізм" він торкається досить цікавих аспектів пов'язаних з культурою нації. Він стверджує, що громадяни великих держав, запозичуючи з власної волі культурні здобутки інших народів і приєднуючи їх до своєї культури, щиро вірили, що їхня збагачена культура найкраще може задовольнити все людство і вважали, що окремі народи, в своїх власних інтересах повинні переймати їхню збагачену культуру собі. Що ж стосується власної культури завойованих народів, то від неї потрібно відректись в ім'я чужої великої. Зрозуміло, велика культура завойовників не мала в собі всіх тих національних особливостей і цінностей, притаманних малій культурі того чи іншого завойованого народу. Прагнення підкорених народів зберегти свою культуру, завойовники вважали наслідком відсталості, нерозумінням користі, які дає велика культура або сліпим шовінізмом, ненавистю до чужої культури[16].

"Кожна нація, як і окрема особа, може зберегти свою суверенність, тільки маючи власну територію, господарство, культуру"[17], – зазначав теоретик. "Територія і господарство, – продовжує далі Н.Григоріїв, – основа суверенності нації. Нація, що не має своєї території та свого господарства, завше залежатиме від тих, на чиїй території вона перебуває й чиїм господарством користується. Без своєї території і свого господарства нація може існувати тільки як наймит, що живе і працює на пана при його господарстві, маючи свою тільки душу та свої мрії про волю. Без своєї ж культури

нація зовсім існувати не може, як людина не може існувати без своєї душі"[18], – підсумовував свою думку автор.

Для охорони своєї території та господарства, – Григоріїв підкреслював, – що нація повинна бути політично свідома. "Стремління біологічної групи обернутись в політичну є вищим законом її існування. Перетворення біологічної групи в політичну робить тільки розвиток її культури". "Нація, яка не має власної культури, – веде далі Н.Григоріїв, – засуджена на занепад, підлеглість іншим, винищення"[19]. Передумовою культурного розвитку нації є її державна самостійність. Боротьба за культуру в кінцевому висліді – боротьба за державу, за політичну самостійність.

Культура нації залежить від її господарського стану. Що кращий господарський стан, то вища культура"[20]. Заслуговує на увагу трактування Никифора Яковича "національно-державної політики". В першу чергу, на його думку, вона "повинна захищати інтереси нації і держави"[21]. Нація і держава можуть існувати тільки розвиваючись, тобто збільшуючи кількість своїх членів та їхні життєві здібності, або, у крайнім разі, не допускаючи їх до зменшення та занепаду, бо всяке ослаблення сил, потрібних для життя нації, використовують її вороги для повного її знищення. З цих причин нація і держава: 1) постійно захищають свою територію від зменшення, тобто не допускають до захоплення або мирного заселення; 2) стараються збільшувати територію свого оселення, тобто, або захоплюють нові території, або мирно заселяють їх своїми членами (колонізація); 3) розвивають своє господарство до такого ступеня, щоб воно задовольнило всі потреби нації чи держави, тобто, роблять його самозабезпеченим або хоч зв'язують його з іншими господарствами так, щоб воно могло найкориснішим для себе способом здобути від інших держав та націй усе йому потрібне в обмін на речі йому зовсім не потрібні або мало потрібні; 4) розвивають власну культуру так, щоб вона дала їм можливість самостійно і самобутньо використовувати всі знання світу, культурні здобутки й багатства природи для захисту і ущасливлення свого буття[22].

Таким чином, ми можемо констатувати, що нація це витвір частково природній (біологічний), частково людський (культурний). В біологічній частині людина свого витвору міняти не може, однак в культурній змінює. Н.Григоріїв стверджує, що залишаючися по крові українцем, людина по культурі стає московцем, поляком і т.д. Отже, окремі властивості нації, поскільки вони витворилися культурою, залежать від волі людини, якщо ж вони є наслідком біологічних чинників, то від волі не залежать.

Значну увагу приділяє науковець і такому фактору, як любов національна. Любов , на його думку має виявлятися не до території, а до людей та їх вдачі. Любов ця має проявлятися не до всього населення території, а лише до спорідненого біологічно і культурно. Н.Григоріїв зазначав: "Кожна людина любить себе, своє "я", навіть тоді, коли воно розпорошується в поколіннях на "ми"; любить свій образ на дітях, на других, де б ті люди не перебували. Через те людина любить своїх родичів і тих людей, що належать до одного коріння з нею, любить тих, що подібні до неї звичаями, мовою і т.д., тобто любить свою націю"[23]. І тому цілком закономірно стверджувати, що "українець любить українця за спільність походження, за мову, за однакові звичаї і спільну культуру, спільну історичну долю не залежно від того, де хто з них і коли живе. Один українець має батьківщину в Карпатах, другий в Катеринославських степах, третій в Канаді, четвертий на Зеленому Клині; один живе у Х в., другий у ХХ, а всі люблять один одного, не тільки сучасників, а й предків й нащадків, де б вони не були, в якій би батьківщині не перебували"[24]. Однак вчений зауважував, що "любов до нації інша, ніж до батьківщини й держави"[25] і наголошує, що нація і держава речі не тотожні. Він переконаний, що розвиток нації залежить від її власних сил, а не сил держави. Держава може допомагати або перешкоджати в розвитку нації. Нація може об'єднуватися в одну державу, або входити до складу держави разом з іншими націями. В світі існує дуже мало держав, які мають в своєму складі лише одну націю.

Таким чином ми підходимо до розгляду такого важливого питання, як питання коли виникла нація. Загально прийнятим поглядом є, що нація виникає в XIX столітті. Н.Григоріїв заперечував таку позицію і не погоджувався з тим, що народження нації тісно пов'язане з народження політичної новочинної демократії. На його думку нація не тільки як біологічне явище (розширений рід), але й як культурне (культурний тип) існувала з давніх давен і відігравала певну роль в людському житті.

Нація не існувала як усвідомлене явище ( Н.Григоріїв стверджував, що і час коли він писав свою "Націографію" не існувало чіткого загально визнаного визначення нації). Нація існувала як біологічно-культурний факт, як розрослий рід, як скупчення споріднених елементів, "що будучи позбавлені права володіння землею, завжди захищали інтереси своїх членів різними способами, переважно розвитком культури". Багато людей цього факту не помічало (часто не хотіло помічати), однак він від цього не переставав існувати. Існував завжди, навіть в часи найбільшого розквіту великих держав. Біблійні оповідання уже свідчать про те, що євреї розрізняли своїх сусідів не тільки за релігією, за державами, а й вирізняли окремі національні (біологічно-культурні) типи.

Свій погляд Н.Григоріїв підтверджував і прикладами з історії античності. Зокрема, наголошуючи, що "державне розпорошення стародавніх греків зовсім не доводить відсутність в той час грецької нації, а лише те, що географічно-природні умови грецької території ділили її на кілька окремих природно-господарських одиниць (батьківщин), які жили своїм окремим державним життям"[26].

Історія Єгипту, Асірії, Вавілону, Риму, – вважав Н.Григоріїв, – теж дає багато прикладів національної (а не державної свідомості як цих народів, так і особливо тих, що боролися з ними за свою волю. Виходячи з цього Н.Григоріїв констатував, що "нації явище не лише останніх віків. Воно існує здавна. Лише державне скупчення намагалося стерти їх, щоб закріпити зв'язок між своїми членами. Деяким з держав щастило навіть потроху стирати національну свідомість і на її місце ставити державу. Так було й з Римом. Однак, остаточно й Рим не знищив національних одиниць – римлян, греків, євреїв, єгиптян і багатьох інших народів, що входили в склад держави"[27].

Знаходить Н.Григоріїв підтвердження існування націй і в період феодалізму. Він зазначав, що "ті нації, які перебралися з Європи в Азію, були ще молоді, не сформовані остаточно в певний культурний тип, а до того ж ще й розкидані на великих просторах; можливо вони слабше відчували свою національну єдність, ніж то стало помітно пізніше"[28]. В зв'язку з цим дослідник пояснював, що "нації не були особливо впливовими чинниками в житті. Однак, вже тоді французи відрізняли себе не тільки від англічан, а й німців, а баски від іспанців і французів"[29].

І далі вчений зазначав: "нації існували, хоч і ухилялися від політичного життя, існували як протилежності держави. І особливо розвивалися там, де держави складалися з чужородного або різнородного елементу, і врешті доводили державу до розвалу"[30].

"Зміцнення впливу нації на людську поведінку, починаючи з XIX в. не можна назвати ні народженням нації, як суспільного явища взагалі, ні відродженням. Як суспільне явище нації існують здавна. Лише інші суспільні скупчення – віра, держава підпорядкували їх собі. Рим особливо притоптав силу національних скупчень. Життя нових народів, що прийшли в Європу через необхідність постійної боротьби, також особливо відбивалося в державах. Одначе в кожній нації помимо війн, точилося окреме внутрішнє життя, що керувалося не державою, а родовою традицією, витворювалося побутом і сформулювалося в певний культурний тип. Характерно, що хоча й новозайшлі в Європу народи широко черпали культуру від греків і римлян, одначе не виросли однією, або двома націями. Опріч того, що вони брали від греків і римлян, в них вже існували певні свої культурні скарби і традиції, що ділили їх на окремі нації, існувало те, що відрізняло вже слов"ян від германців, хоча вони жили на одній території"[31].

Сьогодні національну ідентифікацію не потрібно більше обов'язково пов'язувати з національними державами. Можна припустити, що європейські національні держави розмикаються з двох сторін: зверху – Європейським співтовариством, знизу – регіональними традиціями, мовами, діалектами, культурами ... це визначення вказує на політично вирішальний момент: "До даної нації відноситься той, хто заявляє про свою приналежність до неї, при чому до тих пір, поки він заявляє про це"[32].

Очевидно, що процес політичного чи культурного об'єднання Європи розпочнеться не з культури і не з політики. Говорити про Європу, про європейську націю можна, розглядаючи одночасно економічні, політичні, соціальні і культурні аспекти.

Відомо, що існує кілька видів класичних процесів створення національних утворень. В одних випадках цей процес відбувається на основі економіки і права, як наприклад, утворення США.

В інших випадках концепція нації означає культурну єдність. Зараз це найбільш значима концепція, яка має німецьке коріння. Вона проголошує, що нація – це перш за все культура, мова і національна свідомість.

Третій шлях утворення нації – зверху, з допомогою держави через війну, завоювання і силами внутрішньої інтеграції призводило до виникнення міцної національної свідомості, як це мало місце у випадку з Польщею і Угорщиною[33].

Для розуміння і визначення української національної ідеї варто використати тричленну модель формування модерних націй на етнічній основі, запропоновану професором Пражського університету М.Грохом. Фазами цієї моделі є академічна, культурна і політична. На академічній фазі нація стає предметом уваги дослідників, які збирають і публікують народні пісні, прислів'я, легенди, досліджують звичаї і вірування, складають словники, вивчають історію. цілком закономірно, що здійснюється це мовою панівного в даній країні етносу. В другій фазі мова стає загальновживаною в науці, літературі, політиці, громадському житті, побуті і взагалі в місті. На третій фазі відбувається усвідомлення потреб політичного самоврядування та суверенності, висунення вимог власної держави та реалізація даної мети. Автори підручника "Соціологія" під редакцією доктора соціологічних наук, професора В.М.Пічі, що "своєрідність ситуації в Україні полягає в тому, що досягнення

мети національного відродження – проголошення української самостійної незалежної держави – не означає остаточного вирішення завдань всіх трьох попередніх фаз відродження нації. В Україні не можна вважати повністю завершеною академічну фазу, бо нагромадження знань українського народу про себе як про самість лише триває. Йдеться не тільки про повернення та очищення від фальсифікації наукових здобутків старої української історіографічної, історіософічної, етнографічної, соціологічної та інших наук. Слід нарощувати науковий потенціал сучасних соціогуманітарних дисциплін з метою одержання достовірної наукової інформації про націо- і державотворчі процеси в Україні. Нині стоять і проблеми вирішення багатьох завдань культурної фази – відродження культурних традицій, історичної свідомості, повернення в повному обсязі комунікативних функцій української мови в усіх регіонах України, створення та досягнення структурної повноти української культури. Нарешті не знімаються з порядку денного завдання наповнення реальним змістом політичного самоврядування і суверенності, розбудова політико-правових форм національної свідомості як окремих осіб спільності, так і українського народу в цілому”[34].

---

[1]Тиводар М. Етнологія. Навч. посібник для студентів історичного факультету. – Ужгород, 1998. – С.65.
[2]Цит. по: Мала енциклопедія етнодержавознавства. К., 1997. – С. 122.
[3]Там само.
[4]Там само.
[5]Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф.3562. – Оп.1. – Спр.10. – Арк. 111.
[6]Цит. за: Мала енциклопедія етнодержавознавства. – С. 122.
[7]ЦДАВО України – Ф.3562. – Оп.1. – Спр. 10. – Арк. 166.
[8]Там само. – Арк. 159.
[9]Там само.
[10]Там само. – Арк. 160.
[11]Хвостов В.М. Социология. Введение. Исторический очерк учений об обществе. – М.,1917. – С.37.
[12]ЦДАВО України. – Ф.3562 . – Оп.1. – Спр.10. – Арк.160.
[13]Там само. – Арк. 161.
[14]Там само. – Арк. 163.
[15]Григоріїв – Наш Г. Підстави української національно-державної політики. – Прага-Берлін, 1923. – С. 3.
[16]Наш Гр. Соціалізм, націоналізм та інтернаціоналізм. – Прага-Львів-Лейпціг, 1923. – С. 4.
[17]Григоріїв – Наш Г. Підстави української національно-державної політики. – С. 3.
[18]Там само. – С. 4.
[19]Там само.
[20]Там само. – С. 5.
[21]Там само. – С. 7.
[22]Там само.
[23]ЦДАВО України. – Ф. 3662. – Оп.1. – Спр.10. – Арк. 167.
[24]Там само.
[25]Там само.
[26]Там само.
[27]Там само.
[28]Там само. – Арк. 169.
[29]Там само.
[30]Там само. – Арк. 172.
[31]Там само. – Арк. 173.
[32]Эплер Э. Нация не есть нечто нерушимое // Форвертс. – Бонн, 1989. – № 8. – С.15.
[33]Див.: Турэн А. Создать Европу на общем социальном основании: мобилизовать наши ресурсы, чтобы открыть Восток для свободы // Документы. – 1989. – № 1. – С.53.
[34]Соціологія. Матеріали до лекційного курсу. За ред. В.М.Пічі. – К., 1996. – С.150 – 151.

***Bevz Tetiana. To the question about formation of nations (according to creative heritage of N.Grygoriyv).***

*The article deals with the conception of nations of the Ukrainian scientist, civil, political leader – N.Grygoriyv. His principal work “Nationgraphy” analyses this problem.*

*N.Grygoriyv investigated, analyzed and argued in his work with the prominent scientists-socialists on this problem, determined positive and negative moments in their conceptions from his point of view.*

*Author’s attention is concentrated on N.Grygoriyv’s determination of “nation” and his accent on cultural point and the existence of the nation from the ancient times.*

**Кирило ТРЕТЯК**
***Київ***

# УКРАЇНСЬКЕ БАРОКО ЯК ВИРАЗ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В АРХІТЕКТУРІ

Немає однозначного визначення терміну нація. На сьогоднішній день існує багато тлумачень цього слова. Так само по-різному сприймається й вираження національної ідеї. Незаперечною істиною є те, що нація та національна ідея покликані об'єднувати людей з спільною мовою, культурою історією і, врешті, країною. Національна ідея проявляється у різноманітних аспектах життєдіяльності та менталітеті народу. Вона виражає менталітет нації і, водночас, світогляд народу й формує національну ідею.

Кожна з сфер життєдіяльності певної нації має свої неповторні характерні риси. Сім'я та шлюб, кухня, виховання дітей, економіка, політика – все це несе на собі відбиток національного менталітету, а, отже, служить формуванню національної ідеї. Найшвидше і найяскравіше сутність національної ідеї можна відчути у мистецтві народу. Образотворче мистецтво, зокрема, архітектура є найкращими "зразками" чи "предметами", на яких можна вивчити і зрозуміти світогляд нації. Традиції, звичаї, релігійні вірування, мораль тощо у поєднанні з інженерними навичками являють нам неповторні компоненти національної особливості того чи іншого народу.

Прискіпливо і ретельно досліджуючи особливості пам'яток архітектури різних країн, можна з'ясувати ступінь їх спорідненості або силу і напрямок дифузіоністичних процесів у даному регіоні.

Культура та мистецтво кожної нації розвивається поступально, індивідуальні особливості кожної нації формуються протягом багатьох десятиліть та століть. В історії кожного народу існує період, коли його культура остаточно сформувалась як незалежна та своєрідна, набула рис, які притаманні тільки їй і відрізняють її від сусідніх культур. Для України таким періодом стало XVII – XVIII ст. Саме у цей час українці утвердилися у світі як самостійна нація зі своєю культурою та державою. Будівництво власної державної структури, поява власної національної еліти не могло не супроводжуватися бурхливим розвитком і національної культури та мистецтва. Політичні, економічні та релігійні чинники сприяли такому процесові. Так і з'явилася нова українська архітектура, яка відображала філософію його народу.

Кінець XVII – XVIII ст. у європейському зодчестві пов'язаний з розвитком архітектурного стилю бароко. Цей стиль відзначався небаченою пишністю форм, насиченістю декорів пластикою, вигнутістю ліній, грою кольорів, світла й тіні. Таким бароко прийшло в Україну.

В силу тих самих економічних чинників муроване будівництво у Гетьманській державі існувало в основному лише в культовому зодчестві. Однак це не завадило розвиватися нашій архітектурі повноцінно. Навпаки, одним з найвиразніших видів будівництва у всі часи та у всіх народів було сакральне. Адже відомо, що у давні часи релігія була об'єднуючим чинником. Саме тому у культовій кам'яній архітектурі XVII – XVIII ст. втілилася національна українська ідея, менталітет нашого народу. Недарма цей стиль назвуть українське бароко або й просто – український стиль [1].

Близьке українцям за духом європейське бароко знайшло сприятливий ґрунт для поширення на українських землях. Однак, під впливом місцевих традицій цей стиль так сильно видозмінився, що тепер його неможливо сплутати з ніяким іншим. Вибаглива пишність та вигадливість європейських барокових декорів поступилася більш стриманому використанню ліпного орнаменту на стінах українських споруд. У Європі в архітектурному оздобленні соборів та церков, як і раніше, рясно застосовувалася скульптура. Завдяки їй споруди набували більшої об'ємності, декор – насиченості. Невід'ємним атрибутом пізнього європейського бароко є ордерна система з її величними колонами, пілястрами та фронтонами. В українській православній архітектурі, яка розвивалася під впливом візантійської, скульптурне мистецтво не було поширене. Ордерна система також не була дуже розповсюдженою. Натомість в українському бароко більшу увагу приділяли загальним формам споруди, її пластиці. Популярними типами культових споруд в Україні стали такі, що були невідомі у Європі. Такі храми вражали своєю конфігурацією, яка не вкладалася у схему базилік, які були основною структурою католицьких храмів. Чого тільки вартий хрещатий, п'ятикупольний тип храмів, яскравими прикладами якого є Георгіївський собор Видубицького монастиря у Києві, Катерининська церква у Чернігові, Успенський собор у Новгород-Сіверському тощо.



© К.Третяк

*Георгіївський собор Видубицького монастиря.*

Не менш своєрідним став тридільний тип церков. Такі храми складалися з трьох частин, кожна з яких, як правило, завершувалася банею. До такого типу належать Вознесенська церква Флорівського монастиря у Києві, Геогріївський собор у Данівці, Покровський собор у Харкові, Микільська церква у Глухові тощо.

Кидається у вічі ще одна характерна особливість українських барокових споруд. Вони майже завжди є монохромними. Зовнішні стіни українських храмів та й цивільних будинків побілені. Досить рідко можна побачити застосування інших кольорів, наприклад, синього, блакитного або бірюзового (Михайлівський Золотоверхий собор у Києві, дзвіниця Софійського монастиря).

Потужний сплеск будівельної та архітектурної активності спричинений відродженням української державності у XVII – XVIII ст. породив істино високу національну культуру в Україні, зокрема, архітектуру. За цей час було створено десятки і сотні неповторних шедеврів зодчества, які стали невід'ємною частиною українського ландшафту. Ці споруди дихали національним колоритом. У народній пам'яті завжди і по сьогоднішній день ці споруди (монастирі та храми) ототожнюються з піднесенням національної свідомості та боротьби за власну державу. Стиль таких будівель невипадково ще називають козацьким бароко. Дійсно, більшість церков споруджувалося тоді на кошти козацьких гетьманів та старшин. Тільки один Іван Мазепа спорудив по всій Гетьманщині десятки монастирських та храмових комплексів.

Так само, як будівництво барокових споруд було способом вираження самобутності українців, так і заборона зведення у цьому стилі сприйнялась як акт придушення автономії та асиміляції. Якщо ми пригадаємо історію, то побачимо, що ці явища у мистецтві та політиці дійсно збіглися у часі. Нищення автономного укладу Гетьманщини та Слобожанщини систематично провадилося усіма російськими імператорами. Завершальний і найпотужніший удар українському самоврядуванню було завдано під час правління Катерини II (1762 – 1796). За 34 роки її царювання в Україні було остаточно скасовано інститут гетьманства (1764), знищено козацький устрій на Слобожанщині (1765), зруйновано Запорізьку Січ (1775) і закріпачено селян (1780). Терен України було поділено на губернії і відтепер вони мали стільки ж автономії скільки звичайні "суб'єкти" Російської імперії. Навіть дореволюційні російські дослідники називали ці дії імператриці "темними плямами, що падають на пам'ять Катерини II"[2]. Та ж Катерина наполегливо боролася з архітектурним стилем бароко, насаджуючи імперський класицизм, який ігнорував національні особливості в архітектурі. Завершився цей процес у 1800 р., коли за наказом Павла I було офіційно заборонено зводити церкви в українському стилі[3]. Все наступне XIX ст. українські барокові храми нещадно перебудовувалися, змінювалися їх типові обриси аби надати їм "більш російського чи візантійського вигляду". [4]

Тільки наприкінці XIX ст. почався процес відродження традиційної культури українців. Починається романтизація періоду Гетьманщини, самих гетьманів та, власне, мистецтва того часу. Барокові собори та монастирі сприймалися як свідки того славного минулого і як протест проти казарменного класицизму, який був покликаний денаціоналізувати українську культуру. Споруди XVII – XVIII ст. були зразками високого мистецтва. На їх тлі численні церкви у псевдоросійському стилі виглядали мізерно.

Кінець XIX – початок XX ст. став часом пошуків національних форм у новій українській архітектурі. Численні архітектори почали створювати проекти споруд, у яких, на їх думку, відображалася архітектурна традиція нашого народу. Серед декількох напрямків розвинулося і необароко. Саме тоді архітектуру XVII – XVIII ст. почали називати власне "українською"[5]. Дехто може заперечити: першою державою українців була Київська Русь, отже символом національної культури має бути архітектура X – XIII ст. Повністю погоджуючись з першою половиною цього твердження, не можемо розділити другої. Архітектура часів Київської Русі, попри свою цінність, не може претендувати на статус національної, оскільки вона ще не склалася як незалежна і самобутня від візантійської. Крім того, збережених у первісному стані і неперебудованих пам'яток того часу в Україні практично немає. Отже викликати якісь асоціації з тим часом вони не можуть.

Перед першою світовою війною в Україні діяла і творила ціла плеяда талановитих архітекторів, які пропагували необароко і зводили цікаві споруди у цьому стилі. Серед таких діячів можна назвати П.Фетісова, І. Якубовича, П. Альошина, С.Тимошенка, Г.Лукомського, Д.Дяченка, В.Максимова та інших.

*Будинок Хреннікова у Катеринославі.*

Однією з перших і найбільших споруд у формах українського необароко став будинок Хреннікова у Катеринославі. Цю будівлю звели у 1909 – 1913 рр. за проектом П.Фетісова. Про дім одразу заговорили як про визначну пам'ятку міста[6]. В обрисах будинку легко вгадуються деталі барокових українських церков, найхарактернішою ознакою яких є грушоподібні куполи. Доказом того, що бароко сприймалося автором як символ української культури та прагнення до незалежності, є використання козацької геральдики у декорі споруди. Як відомо тепер, архітектор був захоплений героїчним минулим Запорізької Січі[7]. Архітектура будинку Хреннікова ясно говорила: українське бароко є виразником української держави та самобутності українців.

Серед інших будівель у дусі українського бароко можна назвати семиповерховий житловий будинок Ф. Альошина на Софійській площі у Києві (1914 р., арх. П. Альошин). У даному випадку зодчий вдало розмістив велику споруду між двома видатними пам'ятками української барокової архітектури – комплексами Софійського та Михайлівського Золотоверхого монастирів. У подібних формах було зведено будинки Міського народного училища у Чернігові (1912 р., арх. І. Якубович), земської лікарні у Лубнах (1913 – 1915 рр., арх. Д. Дяченко). Продовженням культового будівництва у стилі бароко стало спорудження церкви-пам'ятника на Козацьких могилах під Берестечком (1911 – 1914 рр., арх. В. Максимов). У той час було розроблено багато цікавих проектів, що не були реалізовані. Наприклад, споруда друкарської школи у Києві (арх. Г.Лукомський). Поступовому розвитку українського необароко завадила перша світова війна, революція та громадянська війна в Україні.

*Будинок Альошина у Києві.*

Після цих буремних і трагічних подій, у середині 20-х рр. мистецьке життя потроху почало відроджуватись. Відновився й розвиток української національної архітектури. На хвилі НЕПу та "українізації", які збігли у часі з певним "послабленням" тоталітарно-репресивного більшовицького апарату, з'явилося чимало зразків українського необароко. Яскравим представником тогочасного зодчества став Д.Дяченко. За короткий час він "встиг" збудувати споруди, які стали знаковими в історії нашої архітектури. Найбільшим здобутком автора став комплекс Української сільсько-господарської академії у Голосієвому лісі м.Києва (1923 – 1929). Пізніше з'явився будинок на вул. Пушкінській (1930). Лебединою піснею українського необароко стала будівля київського залізничного вокзалу (1928 – 1932 рр., арх. О.Вербицький). Завершення ліберальних реформ в економіці, зміцнення тоталітарного режиму загалом знову обірвали процес розвитку національних форм в українській архітектурі. Зміна курсу одразу далася взнаки. Все, що було пов'язане з історією українського гетьманства (особливо І. Мазепи), з "панською культурою XVII – XVIII ст." називалося ворожим радянському суспільству[8]. У пресі розпочалося цькування архітекторів-прибічників необароко, їх проектів та завершених споруд[9]. Невдовзі ці зодчі були репресовані. Середина та кінець 30-х рр. позначилися небаченим і фанатичним руйнування радянською владою визначних пам'яток барокової архітектури України. Це зайвий раз підтверджує тільки одне – українську архітектуру XVII – XVIII ст. сприймали ототожнювали з національною самобутністю українців. Вона втілювала тим самим ідею боротьби українців за свої права і незалежність уже в новітній час.

*Споруда лісотехнічного факультету Української сільськогосподарської академії.*

Лише після другої світової війни знову в архітектурі відроджуються традиції українського бароко. Тепер, однак, архітектори дуже стримано трактують і застосовують форми зодчества XVII – XVIII ст.,

створюючи ілюзію процвітання української радянської культури та її спадковості. Барокові фронтончики на будинках Києва, Чернігова, Дніпропетровська, Херсона та інших міст виглядають сухо і відчужено від історико-культурної спадщини. Спроба влади штампувати подібні споруди, зробити їх типовими лише знецінила їх мистецьку вартість. Край і цим процесам поклала хрущовська боротьба з "архітектурними надмірностями", яка почалась з середини 50-х років.

Після здобуття Україною незалежності традиції бароко знову повернулися у нашу архітектуру. Особливо вони проявилися у культовому зодчестві кінця XX – початку XXI ст. Саме ці форми були обрані більшістю прогресивних архітекторів для споруд, покликаних відроджувати духовність та національну свідомість. Час і численні випробування українського народу довели, що завжди у національній пам'яті зберігалася ідея про нашу самобутню культуру. Виразником цієї культури як і національної ідеї українців стала архітектура XVII – XVIII ст., яка символізує прагнення до державності та незалежності.

---

[1]Новицький Олекса. Про відродження українського архітектруного стилю // Украинская жизнь. – 1913. – № 9.
[2]Энциклопедический словарь Ефрона и Брокгауза. – СПб., 1894. – Т. XI[a] – С. 571.
[3]Огієнко І. Українська культура. – К., 1918. – С. 14.
[4]Майстренко Л. До проблеми вивчення архітектури Гетьманщини XVII – XVIII ст. // Архітектура України. – 1991. – № 5. – С.46.
[5]Філянський М. Майбутнє української архітектури // Хроніка 2000. – № 1 – 2. – С. 154.
[6]Чепелик В. Український архітектурний модерн. – К., 2000. – С. 205.
[7]Там само. – С. 207.
[8]Чепелик В. Творець українського необароко // Хроніка 2000. – № 17 – 18. – С. 326.
[9]До конкурсу на проект чола київського вокзалу // Пролетарська правда. – 22 березня 1927 р.

***Tretyak Kyrylo. Ukrainian Baroque as expression of the National Idea in the Architecture.***

*The article is about formation of the national Ukrainian architecture. The author tries to prove that national specific features of Ukrainian architecture were created in 17 – 18 centuries. At that time political, economical and social development of Ukraine was on high level and Ukrainian culture was flourishing as well. The aristocracy of the new Cossack state was striving to create wonderful palaces and cathedrals. Ukrainian architects used European baroque and added some authentic Ukrainian constructional and art elements. The fall of Ukrainian autonomy coincided with the abolishing of Ukrainian forms in the architecture and arts. As a result – Ukrainian architecture of 17 – 18 centuries became a symbol of national independence and culture.*

**Микола СКИБА**
***Київ***

# ФІЛОСОФСЬКО-АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В КОНТЕКСТІ ЕВОЛЮЦІЙНОЇ ДИНАМІКИ ЕТНІЧНОГО БУТТЯ

Сучасний світ позначений одночасно глобалізацією історичного процесу та індивідуалізацією і екзистенціалізацією історії. Що, відповідно, знаходить вияв у підвищеній чутливості і загостреній реакції кожної людської особистості до перебігу історичних подій – зростає інтенсивність енергоінформаційного потоку історії,що його пропускає, а то й фокусує в собі окрема людина, поруч з тим зростає міра відповідальності індивіда в історії. Проблема індивідуального вибору і ціннісних орієнтирів, що його зумовлюють, стає ключовою на сучасному етапі світового розвитку.

Нація – це теж індивідуальність в історії. Микола Бердяєв, у філософській концепції якого питання нації знайшло досить глибоку розробку, писав: "Національність є індивідуальним буттям, поза яким є неможливим існування людства, вона закладена в самих глибинах життя, і національність є цінність, що витворюється в історії, динамічне завдання"[1]. XX століття можна цілком обґрунтовано назвати епохою Націй. І хоча навколо цієї дефініції безперервно точаться дискусії, існує широкий спектр методологічних підходів і маса теорій до наукового витлумачення нації, постійно виникають уточнення і нові концепції – чітко можна сказати одне, що феномен нації існує і продовжує відігравати все більшу роль у світових процесах. Окремі сучасні дослідники схильні вважати, що суть національного як і етнічного кориниться в структурі людської індивідуальності[2]. Ще Бердяєв свого часу зазначав, що національність … ірраціональна, як і всіляке індивідуальне буття. "Потрібно бути в національності, брати участь в її творчому життєвому процесі, щоби до кінця знати її таємницю. Таїна національності приховується за всією непевністю історичних стихій, за всіма змінами долі, за всіма рухами, що руйнують минуле і створюють небувале"[3].

Справді, націю, національність, національну ідею, зрештою, неможливо розглядати без врахування особливостей взаємодії духу і матерії в їх історичній динаміці.

Слід зазначити, що національна ідея як певна стратегія становлення, утвердження і самореалізації окремої нації в колі інших націй, несе в своїй структурі цілі, що їх умовно означимо як історичні та позаісторичні. Життєвий цикл перших обмежений рамками матерії соціально-економічних відносин, площиною політичної історії. Другі – розгортаються в просторі духовно-культурної еволюції. Наріжним питанням "історичного" аспекту національної ідеї є те, як тій чи іншій нації відбутися у формі державного утворення, стати повноправним суб`єктом міжнародних відносин, зайняти свою екологічну нішу в глобальній геополітиці, і як утримати необхідний життєвий баланс сил і ресурсів. Іншими словами, яким чином нація може досягти того, чого вона вочевидь може досягти з її конкретним потенціалом. Позаісторична мета в більшій мірі стосується того, чим мислить себе нація, чого воліє, чим хоче себе бачити, у перспективі вічних цінностей.

Творчий процес викристалізації духовного образу нації відбувається в конкретному культурно-історичному просторі тієї, чи іншої країни. Проте цей зримий, історично фіксований процес несе з собою подих іншого, відмінного за наш, феноменальний, часо-простору. Останній відрізняється меншою мірою дискретності, диференціації, але є багатовимірнішим, більш витонченим – таким, що пронизує історичний, складає його енергетичну основу.

В невловимій точці перетину історичного і позаісторичного вимірів – духовного і матеріального зароджуються міфологеми і символи, архетипи і психологічні константи, що потім переходять на знамена, тих, хто фокусує в собі історичний процес, лягають в основу національних характерів.

Історичний та позаісторичний аспекти національної ідеї складають її діалектичну єдність і цільність, їх не варто змішувати, плутати, підміняти один другим. На те, чого нація може досягти в історичному плані не обов'язково витрачати пафос, що більше би годився для культурного будівництва, для внутрішньої, духовної роботи всього національного організму. Якщо визначати ієрархію складових національної ідеї, то пріоритет слід віддати духовному началу.

Серед багатого спектру теорій нації існує психологічна теорія нації, один із її прихильників зазначив, що "Нація – це душа, духовний принцип. Дві речі, що по суті є однією, складають цю душу, цей духовний принцип. Одна – в минулому, інша – в майбутньому. Одна – це володіння багатою спадщиною спогадів, інша – спільна згода, бажання жити разом, продовжувати спільно користуватися неподільною спадщиною, що дісталася"[4].



© М.Скиба

В минулому кожної нації є багатющий досвід етнічного, традиційно-культурного буття. В контексті міркувань про історичне і позаісторичне можна сказати не в минулому, але у вічносущому. Адже в етнічному і традиційному ми маємо справу не з лінійним, а з циклічним виміром часу, із взаємопроникненням Минулого, Теперішнього і Майбутнього, із багатовимірністю світу.

Одним із аспектів кризи сучасного світу є перерваність культурної спадкоємності. Сучасними етнологами сформульовано поняття екології національної культури. "Порушення безперервності культурно-національної традиції вкрай згубне для суспільства. Втрата чи зруйнування традиції спричиняє втрату орієнтирів суспільного прогресу, зумовлює загальну суспільну невизначеність і безперспективність"[5]. Цілісність культурного поля як структури визначається взаємодією всіх його складових. Надбанню традиційної етнокультури належить в цій структурі базова роль. Традиційна культура в сьогоденні переживає і проходить етап певних та досить відчутних історичних трансформацій. Цей процес характеризується переходом етнокультури із явищ феноменального світу в ноуменальний вимір. Традиція (як етнічний досвід) стає внутрішнім фактором духовно-творчих, психологічних, мистецьких процесів, рівною мірою як і прихованою пружиною розгортання тих чи інших соціальних феноменів. В такій ситуації на перший план виступають саме сутнісні основи традиційної культури, її аксіологічний зміст.

Система цінностей, як філософський і морально-етичний вираз духовного освоєння дійсності, семіотично структурує простір, роблячи його пристосованим для життя людини як істоти мислячої зі складним комплексом почувань і мотивацій. Такі фундаментальні людські ознаки як самоототожнення, самоусвідомлення, здатність до цілеспрямованої діяльності складають нерозривний сутнісний комплекс із явищем ціннісної орієнтації. Саме цінність "має здатність визначати зміст поведінки"[6]. Система цінностей – вибудувана і вивірена в життєвій практиці попередніх поколінь, з якими нас пов'язує генетична спорідненість і духовна спадкоємність – стає активним наповнювачем етнічного досвіду, а відтак складає і національний характер, актуалізуючись в моменти історичного вибору.

Людська поведінка характеризується варіативністю, потенційністю вибору, багатовекторністю. Філософи визначають цінності як "системотворче ядро природи задуму діяльності і внутрішнього духовного життя"[7]. Первинне відчуття цінностей проявляє себе в потоці рефлексій, через який мисляча людська сутність орієнтується в природі психічних і духовних феноменів, витворюючи духовно-культурну картину світу. Спроектоване на певний пласт емпіричного досвіду індивіда або спільноти, первинне відчуття цінностей набирає форму персоніфікованого ідеалу, співвіднесеного з соціально-історичною практикою. Ціннісна складова людської "натури", і її роль виразно і повно розкрита в філософських поглядах Г.С.Сковороди, як і у всьому житті українського мислителя-гуманіста і просвітителя XVIII ст. "Чисельність вносить відмінність, а це передбачає нерівність і недосконалість; вільна воля передбачає вибір; цей же – моральну здатність, що може пізнати добро, істину, досконалість, любити її й краще шукати. Звідси походить подвиг пошуку, і подвижник істини називається мудрий, а його справа – чеснотою. Поставлений між вічністю і часом, добром і злом, маючи переважне право обирати істинне, добре, досконале і здійснювати це на ділі, у всякому місті, бутті, стані, званні, ступені, є мудрим, є праведним"[8].

Категорії гори і низу, світла і темряви, добра і зла, правди і брехні коріняться ще в міфологічній свідомості, структуруючи весь міфологічний космос і надаючи йому динамізму і спрямованості. Міф, в свою чергу, поруч з ритуалом, є одним із перших явищ культури. Актуалізація і персоніфікація ідеалу в фольклорній традиції забезпечує програмуючу роль цінностей. Культура і культурне єство людини самоорганізуються через механізм традиції, основний сенс якої полягає в "передачі картини світу"[9] і далеко не обмежується "соціально-організованими стереотипами групового досвіду"[10]. Адже традиція "уточнює і регулює ієрархію вартостей як в межах індивідуальної шкали цінностей, так і окремо взятих соціальних, національних, етнічних спільнот"[11]. "Місце і роль традиції в процесах розвитку історичних людських спільнот багато в чому еквівалентні місцю і ролі генетичних програм в процесах еволюції біологічних популяцій"[12]. Думається, що буде не виправданим спрощенням проблеми також і підведенням традиції виключно до знаменника міфологічно-ритуального, детермінуючи останнє архетипічно-підсвідомими чинниками людської природи. Так, як і людську природу, в свою чергу, не можна обмежити тонкою коркою раціональних структур над інфернальною безоднею підкорковості підсвідомого, заключаючи туди всі основні рушійні сили індивіда і соціуму. Вся динамічна і багатобарвна картина розвитку культури, творчої діяльності людини засвідчує присутність Начал, що не детермінується ані біологією, ані соціумом. Природна релігійність з багатою градацією духовних переживань, невичерпна палітра творчих виявів, саме прагнення до вираження себе в красі, закономірні прояви альтруїзму, героїзму, пасіонарність, явище етнічного з його стійкими атрибутами, зрештою феномен мислення, людська думка, що вільно пересувається в

часі і просторі – не вкладаються в прокрустове ложе "сублімації" і "первинної агресивності за Фрейдом як і "виробничих відносин" і теорії класової боротьби за Марксом.

Щодо теорії Фрейда, то вже його послідовник (на своїх початках) Карл-Густав Юнг, значно розширивши, вивівши на якісно новий рівень науку про підсвідоме, відчував багатовимірність і складність людської психіки. Психіатр за родом діяльності, він, помітивши певну подібність сюжетів сновидінь і типових переживань індивіда з сюжетами і образами міфології та фольклору, сформулював поняття "архетип", яке останнім часом міцно ввійшло в практику культурології, етнології та інших гуманітарних дисциплін. "Початковий образ, названий мною також архетипом, завжди є колективним, тобто, він однаково властивий принаймні цілим народам або епохам. Вірогідно, найголовніші міфологічні мотиви є загальними для всіх рас і всіх часів"[13]. Висновки дослідника коректні й позбавлені догматизму. "Коли образу притаманний архаїчний характер, я називаю його початковим або корінним (спираючись на визначення Якова Буркхарда). Про архаїчний характер я говорю тоді, коли образ виявляє помітне співпадіння з відомими міфологічними мотивами"[14]. Систематизуючи отримані результати, Юнг зауважує: "Внутрішній образ є складною величиною, що утворюється із найрізноманітніших матеріалів, найрізноманітнішого походження. Однак це не конгломерат, але внутрішньо цілісний продукт, що має свій власний самостійний сенс. Образ є концентрованим виразом загального психічного стану, а не лише і не переважно неусвідомлених змістів як таких"[15].

Отже, людська природа і діяльність не вкладаються в канву "спрощених" схем. Не вкладаються, це очевидний факт, вже по тій простій причині, що Природа, як і Універсум, організовані на принципі максимальної доцільності. Діє природній відбір найжиттєздатніших, тобто в найбільшій мірі оптимально організованих систем, де постійно триває процес подолання ентропії як міри безладдя, і відбувається багаторівневий енерго-інформаційний обмін як основа життєдіяльності. Вже сам факт пізнаваності Світу, тобто об`єктивності його законів і здатність людини їх пізнати, свідчать про певний Принцип, який і є джерело моделюючих імпульсів. Відомий постулат інформатики проголошує, що "промоделювати будь-яку складну систему, може система лише на порядок вища за моделюючу".

Таким чином логічнішим було б, розглядати людську сутність, в тому числі в практиці науки етнології, принаймні як тричленну структуру, заздалегідь враховуючи певний схематизм такого бачення, але маючи на увазі, знову ж таки, принцип, закономірність. Пропонована структура може виглядати таким чином: підсвідомість – раціональна свідомість – духовна свідомість. Де, перше – це "надбання" попередньої стадії еволюції, органічно-тваринний стан з властивими йому інстинктами, умовними і безумовними рефлексами, той пласт, що в силу розвитку свідомості й інтелекту пішов "у тінь", випавши із оперативного поля сприйняття людини. Третя ж складова ще не ввійшла в це оперативне поле, не стала активом свідомості. Це наступний етап еволюції, який в даний момент проявляє себе в пізнавальній і діяльнісній практиці як "інтуїція". Середній елемент, що складає власне родові ознаки людини – самоідентифікація, цілепокладання і т. ін., є простором перехрещення імпульсів з "горішньої" і "низової" сфер, де відбувається їх частковий синтез. Власне тут здійснюється той вибір, про який писав Григорій Сковорода. Цей поділ, знову ж таки, є до певної міри умовним, але він дає можливість структурного, диференційованого, і, разом з тим, цілісного підходу до етнокультурних явищ, продукованих окремими індивідами і великими спільнотами. З таких позицій людська особистість може справді розглядатися як "складносконструйований центр духовних актів"[16], як це вже починають робити окремі дослідники. В цьому контексті ритуал, як важливий механізм і невід`ємний атрибут традиції, є засобом по відношенню до духовної сутності людини – яка є метою цілеспрямування людської діяльності. "Центр духовних актів" є тією сутністю яка еволюціонує, ритуал, як й інші засоби культурної традиції виступають в даному випадку в якості механізму забезпечення цієї еволюції. Ритуал належить до моделюючих знакових систем. Останню дослідники визначають як "складноорганізовану сукупність взаємозалежних символічних ментальних моделей, патернів, зв`язків, яка конструює цілісну картину світу", організуючи "макрокосм і мікрокосм"[17]. Ритуал наділений здатністю "консолідувати громаду навколо своїх культурних цінностей у кризові моменти. Вияв і обмін істин, норм, цінностей, визначальних для даної соціальної групи – функція ритуалу"[18]. Значною є "роль ритуалу і в інкультурації, тобто в засвоєнні молодими людьми культури свого етносу"[19]. Саме цінності, актуалізуючись в обрядодійствах, надають ритуалу смислової векторності, варіативності, навіть імпровізаційності, зрештою, долають його жорстку регламентацію. Простежується еволюція "психологічних механізмів втілення традиційності від узвичаєного вчинку до етики, тобто від "етизованого ритуалу" до "ритуалізованої" етики"[20].

Запроваджена нещодавно в українській філософії концепція про суть і механізми неперервної самоідентифікації, яка дозволяє говорити про "збереження впродовж віків того, що називають "духом культури"[21], пояснює такі аспекти явища цінностей (зокрема в етнокультурних процесах) як

стійкість, поєднана з варіабельністю; здатність до "архівування" сутнісних сил з потенційністю її подальшого розгортання. "Сизигія (від грецьк. syzygia – поєднання, парне сполучення, пара, зв'язок) – те, що залишається за будь яких змін культури і завдяки чому узгоджується минуле, теперішнє і майбутнє. Отже, незважаючи на динаміку, культура зберігає себе як ціле. Сизигія – справді дух культури, але не зовні привнесений абстрактний дух, а та, в будь який момент специфічна і отже постійно мінлива атмосфера відносин у культурі"[22], яка є завжди історично конкретною.

Справді, "дух культури", як і взагалі "дух", в якості філософської категорії, не є "абстрактним" чи "ззовні привнесеним" – це глибинна сутністна основа, іманентна динамічна сила життя, універсальний принцип, який проявляється як "центр духовних актів в людині; силове поле, "пусковий механізм" самоорганізації культури. Універсальний принцип Буття є завжди конкретним у проявах як духовність – окремої людини та цілих етнічних спільнот. Він є завжди конкретним у формах: морально-етичні настанови, ідеї, образи візуально-пластичного мистецтва, літературних пам`яток – це те, що в сукупності своїх найхарактерніших рис складають духовний образ народу. Кожен духовний образ є загальносвітовою цінністю, яка відповідає принципу "єдність у багатоманітті".

Індивідуалізація етносу в нації й індивідуалізація духовного світу людини – це єдиний еволюційний процес, що має в основі фактор стійкості і варіабельності цінностей. Як зазначає німецький філософ Макс Шелер, визнаний авторитет в аксіології, "сама ієрархія цінностей є щось абсолютно незмінне, в той час, коли "правила переваги", що виникають в історії, є принципово варіабельними"[23]. За Шелером саме правила переваги одних цінностей і нехтування іншими, визначає також структуру і зміст світогляду, пізнання світу, роздумів про світ, а також волю людини до самовіддачі речам або панування над ними. Вже згадуваний С.Є. Рибаков, розглядаючи феномен етнічного підсумовує, що суть етнічних відмінностей складають відмінності не в самих цінностях, а в системі оцінки. "Ці відмінності запрограмовані у безсвідомих структурах етосу (від грецьк. ethos – характер) – ядра етнічного в структурі особистості[24]. І ці структури належать, більшою мірою, до сфери духовної свідомості, що криє в собі потенційність еволюційного розгортання. Останнє, хоча й має характер запрограмованості, проте реалізується через акт вільної волі й (історичний) в масштабах нації вибір.

Таким чином акцентуючи увагу на філософсько-культурологічній парадигмі національної ідеї, що передбачає "аксіологічне ставлення до діяльнісного перебування людини у світі на основі універсальних вимірів людського життя, на противагу тій інтелектуальній парадигмі, яка утверджує кількісні, обчислювальні, калькульовані характеристики людського ставлення до навколишнього світу", ми тим самим визнаємо "предметно-евристичне значення всіх сторін буття етнонаціональних спільнот"[25].

Можемо констатувати, що найбільш повна реалізація нації відбувається в сфері духу в просторі духовно-культурної еволюції, суть якої полягає в розширенні національної свідомості, в максимально глибокому самопізнанні основ свого характеру, своєї історичної самобутності, в гранично повному розкритті вічних духовних цінностей в надрах матеріальної закутості. "Зміна внутрішньої, духовної структури людини спричиниться до відродження і оновлення народного життя, до повного розкриття того потенціалу, що накопичувався протягом багатьох віків"[26], – зауважує Людмила Шапошнікова, сучасний російський культуролог й історик. Вона є автором оригінальної філософської концепції історичного процесу, в якій значну увагу приділено розгляду проблеми збігу в часі і просторі XX ст. двох революцій – соціальної і духовної.

Концепція Шапошнікової базується на науково-філософській і творчій спадщині родини Реріхів. "Лише шляхом напруженої творчості. – без остраху покаятись в помилках і зізнатися в слабостях, лише ціною безперервних зусиль, що здійснюються в рамках відкритого волі "пластичного світу", – можливе стане дійсністю"[27]. Цими словами О.І. Реріх хочеться підсумувати стислий і узагальнений розгляд питання про аксіологічний вимір національної ідеї, її духовні чинники.

---

[1]Бердяев Николай. Судьба России. – М., 1990. – С. 83.

[2]Рыбаков С.Е. К вопросу о понятии "этнос": философско-антропологический аспект // Этнографическое обозрение (далі – ЭО). – 1998. – № 6. – С. 5.

[3]Бердяев Николай. Судьба России. М., 1990. – С. 96.

[4]Основи етнодержавознавства /під ред. Ю.Римарука/. – К., 1997. – С. 134.

[5]Скрипник Г.А. Екологія національної культури // Матеріали до української етнології.Випуск 1(4). – К., 1995. – С. 5.

[6]Краткая философская энциклопедия. – М., 1994 – С. 547.

[7]Філософія. Курс лекцій /Заїченко Г.А., Сагатовський Р.М., Кальний І.І. та ін./. – К., 1995 – С. 427.

[8]Сковорода Григорій. Твори у двох томах. – К., 1994 – Т. 2 – С. – 380.

[9]Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных словян. – М., 1982. – С.11.
[10]Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // “Советская этнография”. – № 2. – 1981. – С. 81
[11]Куєвда В.Т. Традиційність як спосіб буття людини. – К., 1998 – С. 12.
[12]Маркарян Э.С. Вказ. праця – С. 82.
[13]Юнг. К.-Г. Психологические типы. – М., 1995. – С. 541.
[14]Там само. – С. 541.
[15]Там само. – С. 540.
[16]Рыбаков С.Е. К вопросу о понятии этнос... // “Этнографическое обозрение”. – № 6 – 1998 – С. 10.
[17]Гаврилюк. Е. Вступне слово // Студії з культурної антропології (SIC). – 1999. – РИТУАЛ. – С. 4.
[18]Там само. – С. 7.
[19]Балушок. В. Обряди ініціацій українців та давніх слов’ян. – Львів-Нью-Йорк, 1998. – С. 9.
[20]Куєвда В.Т. Вказ праця. – С. 32.
[21]Козима В.В.Тотальність і сизигійна “душа” культурних трансформацій // Філософська думка – № 1. – 1998. – С. 32.
[22]Там само – С. 37.
[23]Шелер. М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994.
[24]Рибаков С.Є. Вказ праця. – С. 11.
[25]Степико М.Т. Філософсько-методологічний аналіз становлення та буття етнонаціональних спільнот. Автореф. дис. на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – К., 1999. – С. 6 – 7.
[26]Шапошникова Л.В. Град Светлый. – М., 1998. – С. 186.
[27]Рерих Е.И. Письма. – Рига, 1940. – С. 100.

***Skyba Mykola. Philosophical-axiological aspect of national idea in the context of evolutional dynamics of ethnic life.***

*A nation is individuality in history. At the present stage of world development the problem of individual choice and its value orientations is becoming a key problem. National idea as a strategy of nation’s self-realization has the so-called historical and non-historical goals, that should not be substituted. The forms are limited by political theory and social relations, the latter are concerned with multidimensional cultural creativity. The most complete realization of nation takes place in spiritual sphere, in space of spiritual-cultural evolution aiming at broadening of national consciousness and full revealing of spiritual values in conditions of materialistic constraint.*

**Оксана ГРИНІВ**
***Київ***

# НАЦІОНАЛЬНИЙ ІДЕАЛ ЛЮДИНИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ УКРАЇНСЬКОЇ ЕМІГРАЦІЇ: ЗМІСТ, ТИПОЛОГІЯ, ГЕНЕЗА

У науковій літературі ідеал трактується як найвища мета, до якої прагнуть люди і яка скеровує їхню діяльність. Він не лише визначає діяльність, а й спрямовує спосіб мислення. Як наслідок, на рівні мислення, досягається гармонія, взірець досконалості.

Ідеал людини зазнає впливу суспільного розвитку, що, як відомо, не йде однозначно. Так, у часи тоталітарного режиму ідеалові надавався класовий характер, де "єдиною системою ідей, яка втілює прогресивний ідеал, є комуністичний світогляд, що він вказує людям єдино можливий вихід у майбутнє із сліпого кута нерозв'язаних при соціалізмі суперечностей: побудову комунізму, в умовах якого здійснюється вільний і всебічний розвиток людини"[1]. У комуністичному ідеалі завжди була суперечність між змістом і формою, адже моральність ставилася в залежність від інтересів пролетаріату.

Вчені української еміграції розглядають ідеал української людини під різними аспектами, що охоплює такі рівні: загальнолюдський, релігійний, національний, становий чи класовий. В.Янів пов'язував загальнолюдський ідеал "з підкресленням усіх загальнолюдських вартостей одиниці на тлі будь-якої спільноти"[2].

Релігійний виховний ідеал зумовлюється особливостями духовності українців як одного із слов'янських народів, бо релігійність визначається як одна з основних прикмет слов'ян". В Україні релігійний ідеал проявляється у формі християнського ідеалу.

Через християнізацію наші пращури ввійшли в сім'ю культурних народів світу, які перестали ставитись до них як до "варварів", тобто йдеться про перенесення на наші землі засад загальнолюдського ідеалу. Християнство визначало становлення українського народного ідеалу в майбутніх століттях. Після втрати національної незалежності українська церква зберігала національну ідентичність людини і залишалась єдиною сферою її самовияву.

Знищення політичної і духовної еліти, денаціоналізація значною мірою міщанства і міського пролетаріату призвели до перетворення українців у селянську націю з відповідним класовим і становим виховним ідеалом.

Г.Ващенко виділяв у структурі національного ідеалу ще один рівень – загальноєвропейський, що має два джерела: класичну греко-римську культуру і християнство. Для стародавніх греків "ідеальна людина є перш за все людина гармонійно розвинена. Це означає, що вона має здорове і гарне тіло та високі властивості духа"[3]. Серед хиб античного ідеалу – визнання законності і природності рабства, а також теза, що фізична праця принижує гідність вільної людини.

Християнство внесло докорінні зміни в розуміння ідеалу людини, поклавши в основу своєї моралі любов до Бога і ближнього. На противагу античним поглядам християнство змінило ставлення до фізичної праці, поставило її на рівень з іншими видами чесної праці. Проте воно відійшло від ідеалу гармонійно розвиненої людини. Середньовічний ідеал втратив гармонійність і навіть суцільність, створивши два окремі ідеали: лицаря і монаха.

Лише епоха Відродження повертає європейські народи до ідеалу гармонійно розвиненої людини. Але це вже ідеал нової якості, бо "ідеал людини в розумінні нового періоду європейської історії – це людина гармонійно розвинена на християнській основі"[4].

У XIX столітті на європейський ідеал впливає широке розповсюдження матеріалізму й атеїзму. Різким відходом від нього став у XX столітті націонал-соціалістичний ідеал. Як і більшовицький виховний ідеал, він спирається беззастережно на антихристиянські засади. Мета націонал-соціалістичного виховання – виробити в процесі боротьби окремих індивідів новий тип надлюдини. Ідеал націонал-соціалістів характеризують риси, які самі по собі можуть і не мати чогось негативного, але в них вкладається зміст, що протистоїть європейському і загальнолюдському ідеалам.

У такому контексті вчені з західної діаспори досліджують тенденції розвитку ідеалу української



© О.Гринів

людини. На основі їх досліджень можемо виділити класово-національний, національно-класовий, національно-державницький і універсальний типи ідеалу української людини.

Класово-національний тип висуває на перше місце особливості людини як представника певного класу з урахуванням національної специфіки. До нього можна віднести ідеали хліборобської людини і пролетарської людини.

*"Ідеал сильної хліборобської людини"* обґрунтував В.Липинський у праці "Листи до братів-хліборобів". На думку вченого, такий тип людини, який спирається на меч і матеріальну силу, допоможе об'єднати в українськім державницькім таборі всіх мешканців нашої землі. Духовно зцементує місцевих українських людей "дух християнський", а політично – лише патріотизм, тобто "любов до спільної Батьківщини". Сильна хліборобська провідна верства має витворитися з двох станів хліборобського класу: по-перше, шляхтичів і дворян, а по-друге, селян. Раціональний чинник відсувається на другий план, бо до такої верстви чи класу входять залишки зросійщеного дворянства, сполонізованої шляхти і виділені в процесі революції найактивніші елементи українського селянства. Об'єднавши навколо себе інші класи, цей клас створить класократичну трудову монархію.

Особливу роль В.Липинський відводив "національній аристократії", тобто групі найкращих в даний історичний момент серед нації людей, які є організаторами, правителями і керманичами нації[5]. Така аристократія ще повинна витворитися на наших землях, щоби протистояти руйнівникам, серед яких – російські "совнаркоми" та українські соціалісти й демократи. Щоби забезпечити провід, національна аристократія повинна спиратись на матеріальну силу й моральний авторитет серед нації.

Отже, В.Липинський поряд із "сильною хліборобською людиною" як ідеалом для свого часу передбачав ідеал майбутнього – національну аристократію.

Ідеал української людини, що його запропонував В.Липинський, вже на початку 20-х років був анахронізмом, однак цілий ряд положень концепції, при певному переосмисленні, не втратив своєї цінності.

До класово-національного типу ідеалу української людини відноситься також *"сильна пролетарська людина"*, яку в еміграції підтримував В.Винниченко, а в Україні – М.Хвильовий.

Володимир Винниченко ставив на перше місце партійні інтереси своєї УСДРП, бо вона "мала підтримку найактивнішого й революційного пролетаріату, а її програма й тактика, корінячись у програмі й тактиці інтернаціонального соціалізму, були вже принатурені до українських обставин"[6]. В універсалах, які він писав, підкреслювалося, що українці – "робітничо-селянська нація", хоч надавати першість українським робітникам не було історичних і соціальних підстав. Проте В.Винниченко відносив до українського пролетаріату селянську "голоту" й частину міського пролетаріату, хоч весь робітничий клас в Україні становив тоді не більше 4% її населення.

Себе він зараховував до "російсько-українського комуністичного табору", бо комунізм є "тою гармонізуючою лінією, яка об'єднує національне з соціальним, і приводить людину до єдності думки й акції"[7]. Після кількох місяців перебування в радянській Україні і Росії Винниченко зневірюється в тому, що "українська робітничо-селянська державність справді твориться"[8]. Проте він переконаний і далі, що "український сільський пролетаріат і півпролетаріат має в собі виразний класовий інстинкт і гостро виступає в обороні своїх інтересів"[9].

В Україні прихильником аналогічних ідей був М.Хвильовий, який однак намагався протиставити український пролетаріат російському, бо останньому властивий "порожній псевдоінтернаціоналізм". "Бути справжнім інтернаціоналістом, – писав М.Хвильовий, – це значить наперекір всяким забобонам в національному питанні, що утворилися на протязі великого часу, найти в собі мужність бути послідовним до кінця і в цій послідовності сміливо нести прапор пролетарської революції"[10].

Ідеал пролетарської людини не витримав випробування часом: він поступився місцем комуністичному ідеалові в більшовицькому трактуванні тому, що грунтувався на українському націонал-комунізмі, а його зародки були придушені тоталітарним режимом.

Так само в сфері теорії залишились ідеали національно-класового типу трудової та колектократичної людини.

Соціолог М.Шаповал при обґрунтуванні *"ідеалу трудової людини"* виходив з того, що в Україні панують "чужі міста", а українці виконують функції хліборобів та інших представників фізичної праці. Щоби визволитись, українці повинні "перетворитися в повну націю, націю-суспільство"[11]. Лише тоді може бути мова про національно-політичну свідомість кожного індивіда української нації.

Творення українського національного господарства невіддільне від соціальної революції, що забезпечить перехід до трудового характеру господарства, чи, за словами М.Шаповала, "вільного спілчанства" або "чистого соціалізму" як антипода більшовицькому "державницькому соціалізмові".

Українську націю М.Шаповал називає єдиним величезним класом, що складається із селян і

робітників, які борються за визволення праці, особи, землі і свою самостійність. Виразник національних інтересів – "велика трудова українська демократія", яка протидіє поневолювачам трудового люду і бореться за національне визволення, бо буржуазія, поміщицтво й купецтво в Україні складається з чужонаціональних елементів (росіян, поляків, євреїв і т. ін.). На думку М.Шаповала, майбутнє України залежить від організації великої селянсько-робітничої революційної партії. Інтелігенція створити такої партії не спроможна, а питання про "єдиний національний фронт" протистоїть соціальній революції, суспільним ідеалом якої є трудова демократія і соціалізм. Попри таке ставлення до інтелігенції, в чому М.Шаповал не відрізняється від В.Липинського, обґрунтований ним ідеал української людини прямо протилежний тому, який лежить в основі класократичної трудової монархії.

З ідеалом трудової людини *асоціюється "ідеал колектократичної людини"* в пізніх працях В.Винниченка. Він пропонує людству "переходити до третього способу творення соціалізму" – "негайно, але без зброї почати переводити приватну власність на засоби продукції на колективну"[12]. Тут націоналізації протиставляється соціалізація, чи "колектократія". Перехід до колектократичного способу праці можна забезпечити через законодавчий орган. В.Винниченко переконаний, що "світ стоїть перед катастрофою"[13], бо може дійти до війни між СРСР і США, в яких панує відповідно державний і приватний капіталізм, між "совєтським" і американським імперіалізмами. Колектократія в таких умовах – це єдиний спосіб для людства уникнути самогубства. Колектократична людина забезпечила би розвиток господарства на нових підвалинах, утвердження її гарантує "товариськість, погодженість, добробут і мир як усередині кожної країни, так і між народами"[14]. В.Винниченко впевнений, що тільки з цією концепцією можна розв'язати "питання самостійности української нації"[15].

Національно-державницький тип відрізняється від національно-класового тим, що в ньому соціальний момент, як правило, приглушений. У національно-державницькому типі виділяються ідеали волюнтаристської людини, лицарської людини, шляхетної (аристократичної) людини і солідаристської людини.

Хронологічно на перше місце треба поставити *"ідеал волюнтаристської людини"* Д.Донцова, який вважав: щоби утриматися на поверхні життя, українці мусять будувати свою національну ідею не на розумі, а на волі, догмі, аксіомі. Першу підставу чи вимогу чинного націоналізму його ідеолог бачить у зміцненні "волі нації до життя, до влади, до експансії"[16]. Другою "повинно бути те стремління до боротьби та свідомість її конечности, без якої неможливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ані тріюмф жадної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світу"[17]. Романтизм, догматизм та ілюзіонізм – третя вимога чинного націоналізму. Далі – фанатизм і "аморальність". Однак це не є "аморальність в змислі увільнення від етичного критерія, від морального ідеалізму"[18], така "аморальність" означає ненависть до ворога навіть тоді, коли він не заподіяв якогось зла. Протилежність християнській моралі тут очевидна.

П'ята вимога трактується як підстава кожної великої ідеї, яка повинна служити інтересам поступу, що трактується як "право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури й цивілізації"[19]. Шоста вимога – творче насильство й існування ініціативної меншості як найважливішого чинника історії.

У цих вимогах Д.Донцов бачить "практичний символ віри всіх здорових і шляхетних рас"[20]. Без цього народи занепадають і мусять загинути. Щоби панувати, треба віри у велику місію своєї ідеї й агресивного її утвердження. Найголовнішим в ідеології чинного націоналізму є панування, влада, активність.

Ідеї Донцова залишили помітний вплив на формуванні світогляду молодого покоління українців 20 – 30-х років, особливо на західноукраїнських землях, що перебували під польською окупацією. Однак ототожнювати ідеологію українського націоналізму з концепцією Д.Донцова, який не належав до Організації Українських Націоналістів, було би спрощенням і упередженням. А саме так підходили до цього питання за часів тоталітаризму. Ідеологію націоналізму розробляли Д.Адрієвський, Ю.Вассиян, М.Сціборський та інші. Ідеал українського націоналіста викладений у "Декалозі". На його засадах сформульовано 12 прикмет і 44 правила, які дають підстави говорити про ідеал українського націоналіста як *"ідеал лицарської людини"*.

До прикмет українського націоналіста віднесені такі: він готовий до боротьби, безкорисливий, чесний, "карний" (дисциплінований), активний і підприємливий, відважний, рішучий, витривалий, врівноважений, точний, здоровий, обережний[21]. Такі прикмети не суперечать загальнолюдській моралі, хоч підпорядковані боротьбі за відбудову української національної держави. Вони вимагають приймати життя як "героїчний подвиг і здобувчий чин незламної волі та творчої ідеї"[22]. Навіть

до служіння Богові націоналіст повинен підходити через призму любові до нації, України, суворо дотримуючись моралі борця і творця вільного державного життя.

Після Другої світової війни акцентувалися в ідеалі українського націоналіста християнські духовні цінності. Я.Стецько вважав, що "світ може врятувати тільки моральне відродження і повернення до великих ідеалів"[23]. Він підкреслював роль "героїчного гуманізму", що гармонізується з християнською мораллю, вимагаючи від молодої людини "плекати її ідеалізм життєвий, виховувати у самопосвяті, ризику, суворому стилі життя, без вигід щодення", бо "розпусник і марнотратник, злодійчук і обманець, брехун і боягуз не може бути націоналістом"[24].

Я.Стецько не вимагав ненависті до ворогів, як Д.Донцов: він виступав проти "відплатного геноциду" щодо російського народу, а ставив на перше місце виправлення тих кривд, яких зазнали українці в часи поневолення. Я.Стецько критикує не тільки більшовизм з його ідеєю класової ненависті, а й капіталізм як егоїстичне суспільство з ідеалом одиниці. Такому егоцентризмові він протиставляє героїчну концепцію життя людини як члена нації, що спирається на "найшляхетніші певні духовности"[25]. Не культ філістера, а культ героя з вищим сенсом життя. Особливо підкреслюється значення ідей добра, справедливості, шляхетності й великодушності.

Свою інтерпретацію *"ідеалу шляхетної (аристократичної) людини"* ще у воєнний час дав Д.Донцов. У праці "Дух нашої давнини" він відносить до аристократії "луччих людей", протиставляючи їх "голоті", "трудовій інтелігенції", класові хліборобів чи "монопартії". На думку Д.Донцова, така верства існувала в попередні періоди української історії (володарська верства в княжі часи, литовсько-руське лицарство і козацька старшина) на противагу масі.

Касту "луччих людей" Д.Донцов не відносить до соціальних категорій, а виводить з людських якостей мудрості, шляхетності і мужності, що начебто протилежне класові хліборобів, якого характеризує: "Великий працьовик безперечно, але одночасно погній в руках завойовника, якого протекцію над його плугом і працею купує не раз зміною релігії, мови, історичного імені, не раз затратою чести"[26]. Такий ідеал різко негативно оцінений іншим крилом націоналістичного табору. П.Дорожинський зводить ідеал Д.Донцова до спроби відновити "системи цінностей феодальної доби", що доведені до абсурду, бо ж серед самих українців виділені дві верстви, одній з яких призначена роль панів, а другій – підлеглих[27]. Нереальність цього ідеалу компенсується декларативністю.

Нарешті, в національно-державницькому типі доцільно виділити ще *"ідеал солідаристської людини"*, який розробив Ю.Липа. На відміну від Д.Донцова він виводить традиції з часу "солідаристського трипільства", що допоможе наблизити українців до розуміння "дійсної еліти". Символом великої потужності Ю.Липа вважає М.Грушевсього. Цей титан науки спонукав до праці цілу групу вчених, започаткувавши Наукове товариство імені Т.Шевченка, що представляло українську асоціативну групу. "Українська раса, – твердив Ю.Липа, – це раса солідаристів, яких суспільний ідеал – група, а не індивідуальність"[28]. Вчений знаходить такий ідеал у трипільських селищах, еллінських містах, князівських з'їздах, Генеральній Раді за часів Гетьманщини, валках чумаків, братствах, старих громадах, товаристві "Просвіта", кооперативах. Ю.Липа вважає, що традиційну українську групу нагадують колгоспи, які "прийняло українське село", відмовившись від "радгоспу-комуни" як "фабрики збіжжя"[29]. Лише група може бути підставою української організації.

Проаналізовані типи ідеалів української людини – це наслідки пошуків до об'єднання національного і класового ідеалів чи національного і державного ідеалів. Повоєнні часи поставили питання на ширший грунт, що дає підстави говорити про універсальний тип у двох відмінах ідеалу: "*гармонійно-розвиненої людини*" Г.Ващенка і *"традиційної (індивідуалістичної) людини"* В.Янева.

За переконанням Г.Ващенка, наш час – це час найнижчого падіння людини: "Створивши завдяки науці найдосконаліші машини, людина сама стала рабом їх; володіючи величезними матеріальними благами, людина розгубила блага духовні. Місце шляхетного лицаря й святого, як ідеал, посів тепер мільярдер-комерсант"[30]. Моральний стан українця характеризують такі негативні риси, як апатичність, пасивність, інертність і навіть лінивство. Виникли вони в часи чужоземного поневолення.

Українцям традиційно властивий аристократизм, а від нього походить індивідуалізм, тобто воля, незалежність у житті. Наш національний індивідуалізм не заважає розвиткові спільної праці ("толоки"). Однак при несприятливих суспільних і політичних умовах індивідуалізм вироджується в егоїзм, який серед українців набуває різних форм (ренегатства, кар'єризму, байдужості). Найбільшою хибою українського егоїзму Г.Ващенко називав амбіціонізм, при якому претензійна мета компенсується дріб'язковими претензіями до інших. Людина може ставити різні завдання з погляду їх моральної вартості і обсягу, однак "тільки на основі високих ідеалів може утвердитись міцна, суспільна особистість"[31]. Вчений виступав за гармонійний розвиток людини згідно з традиційним євро-

пейським ідеалом. Такий підхід передбачає, що якась властивість відіграє роль стрижня (для українців – це безмежна відданість Богові й Батьківщині), що вимагає відповідного світогляду, фахової підготовки і розвитку формальних здібностей інтелекту. Вчений звертав увагу на патріотичне виховання волі й характеру, моральне виховання на християнських засадах, естетичне й фізичне виховання. Різні види виховання як цілість забезпечують передумови для гармонійності людини.

У такому ж руслі підходив до ідеалу української людини В.Янів: "Як виховний ідеал маємо дати ідеал повноцінної людини, творчої індивідуальности з власним поглядом на світ, з бажанням змагатися з іншими людьми та їх випереджувати, з внутрішньою необхідністю ставити собі питання та шукати відповіді на них, чи ставити собі завдання і розв'язувати їх, – при чому ці питання й завдання повинні бути якнайскладніші та найтрудніші, щоб вони побуджували до якнайзусильнішої праці"[32].

Виховний ідеал, що важливий з погляду національної самобутності, не означає консервації вдачі народу, а має на меті "скріплення національних прикмет з рівночасним послаблюванням національних хиб"[33]. Серед хиб, яких українська людина повинна позбутись, В.Янів поставив на перше місце вибуялий український індивідуалізм, що переходить в анархізм. Врешті-решт, вчений дійшов висновку, що "питання виправлення має йти менше по лінії послаблювання українського індивідуалізму, як радше по лінії скріплювання дисципліни, розбудження бажання самопідпорядковуватися, визнавати іншу індивідуальність, цінити чужу заслугу"[34]. Шлях до цього веде не через самообмеження, а навпаки, – активізацію, динамічність, досягнення ефекту від своєї діяльності і визнання заслуг "іншої одиниці". Настанова на успіх логічно вимагає акцентування на вольовості, чого можна досягти, поставивши високу мету.

Розгляд ідеалу української людини дозволяє констатувати, що українська еміграція має вагомі здобутки в його дослідженні. Після поразки національно-визвольних змагань 1917 – 1920 рр. на перший план висувається аналіз конкретного чинника: національного, класового чи державницького. Акумулюючи їх у повоєнний період, вчені формулюють і розробляють універсальний тип ідеалу української людини, в основу якого кладуть загальнолюдські вартості.

---

[1]Философский энциклопедический словарь. – М.,1983. – С. 196.
[2]Янів В. Нариси о історії української етнопсихології. – Мюнхен, 1993. – С. 197.
[3]Ващенко Г. Виховний ідеал. – Полтава,1994. – С. 84.
[4]Там само.
[5]Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – Нью-Йорк, 1954. – С. 131.
[6]Винниченко В. Відродження нації:У 3 ч. – К.-Відень,1920. Ч.1. – С. 252.
[7]Винниченко В. Лист до класово-несвідомої української інтелігенції // Українська суспільно-політична думка в 20 столітті. Документи і матеріали. Б.м., 1983. Т.1. – С. 459.
[8]Там само. – С. 463.
[9]Там само. – С. 467.
[10]Хвильовий М. Твори: У 2 т. – К.,1991. Т. 2. – С. 596.
[11]Шаповал М. Шлях визволення: соціально-політичні нариси. Прага-Берлін,1923. – С. 67.
[12]Винниченко В. Заповіт борцям за визволення. – К., 1991. – С. 88.
[13]Там само. – С. 91.
[14]Там само. – С. 104.
[15]Там само. – С. 105.
[16]Донцов Д. Націоналізм. – Лондон-Торонто,1966. – С. 244.
[17]Там само.
[18]Там само. – С. 266.
[19]Там само. – С. 282.
[20]Там само. – С. 290.
[21]Див.: Мірчук П. Нариси історії ОУН. Перший том (1920 – 1939). Мюнхен-Лондон-Нью-Йорк,1968. – С. 127.
[22]Там само. – С. 128.
[23]Стецько Я. Українська визвольна концепція:У 2 т. – Мюнхен,1991. Т.2. – С. 76.
[24]Там само. – С. 449.
[25]Там само. – С. 25.
[26]Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991. – С.82.
[27]Дорожинський П. Дмитро Донцов – критика деяких його поглядів на націоналізм // ОУН: минуле і майбуття. – К.,1993 . – С. 208.
[28]Липа Ю. Призначення України. – Львів, 1992 . – С. 220.

[29]Там само. – С. 221.
[30]Ващенко Г. Виховний ідеал. – С. 164.
[31]Там само. – С. 174.
[32]Янів В. Нариси до історії української етнопсихології. – С. 216.
[33]Там само. – С. 200.
[34]Там само. – С. 215.

***Hryniv Oksana. National ideal of individual in research of Ukrainian emigrants: content, typology, genesis.***

*Ideal of individual can be identified as common to humanity, religious, national, group, and class levels.*

*Research of Ukrainian emigrant scholars provides typology of ideals, which is distinguishing class-national, national-class, national-state, and universal types.*

*Between the wars Ukrainian scholars abroad in their research of ideal of individual put forward analysis of particular factors (national, class or state) and try to unite them together. After the Second World War they developed a universal type of ideal Ukrainian that is based on common to human values.*

**Пекка ХАКАМИЭС**
***Йоэнсуу***

# ПОНЯТИЕ “НАРОД” И ИСТОРИЯ ПРЕДМЕТА ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В ФИНЛЯНДИИ

Фольклористика как отдельная дисциплина начала формироваться в Финляндии в первой половине XIX века. Начальному периоду финской фольклористики была свойственна идея о “народе” как коллективном созидателе и хранителе фольклора. Такое мнение основоположников собирания и изучения финского фольклора опиралось на европейский романтизм конца XVIII – начала XIX в. По мнению представителей этого идеологического течения, корни и сущность нации могли быть найдены в ее древнем устно-поэтическом наследии, которое сохранилось, прежде всего, среди простого народа в отдаленных краях. (Hautala 1957, 41 – 42.) Представителей предыстории финской фольклористики можно считать и основоположниками финского национализма, потому что их вдохновила идея об имеющей свой язык финской нации, равноценной с другими нациями Европы. Это означало, прежде всего, борьбу против господства шведского языка в Финляндии, чему помог выход Финляндии из состава шведского королевства и создание автономного великого княжества в составе Российской империи. Лаури Хонко даже считает, что определенный кризис национальной идентичности в 1810-х годах послужил толчком для исследования народной поэзии (Honko 1998, 169). Характерным для идеологии того времени во многих отношениях можно считать высказывание Абрахама Поппиуса: “...финнам уже не следует восхищаться шведским мужеством. Мы представляем собой другую нацию, и грудь наших прадедов была такая же волосатая как у гётов, хотя наши предки не были такими славными пиратами.” (Hautala 1954, 93.)

Ранние представители фольклористики не очень интересовались проблемой авторства и исполнителями фольклора, потому что считали фольклор общим достоянием всей нации. Характерным можно считать мнение Элиаса Лённрота о том, что народные песни не имеют сознательных авторов – их не сочиняют, а они просто создаются сами собой (Lonnrot 1982, III). Лённрот, естественно, мог основывать свое мнение не только на романтической идеологии, но и на выводах, полученных в ходе собственных полевых исследований. Самым главным для националистически настроенных энтузиастов-фольклористов был сбор доказательств древности истории финнов и достоинстве их родного языка. Эти мечты сбылись в 1835 году, когда была издана “Калевала” как потерянный и заново реконструированный эпос финского народа, который, по мнению современников, поднял финнов и их язык на равный уровень с ведущими культурными народами Европы.

До конца XIX века предметом собирания и исследования была в основном старинная эпическая поэзия, которая являлась еще живой традицией в восточной периферии Финляндии и за восточной границей в Российской Карелии а также на периферии. Идентификация “народа” не представляла проблемы для собирателей: это были местные крестьяне, знающие старинную традицию. Предполагалось, что когда-то в прошлом эти песни исполнялись повсюду среди финского народа, но потом их забыли и они сохранились лишь в Карелии и в определенном районе Восточной Финляндии.

Интересно следующее терминологическое различие: в середине XIX века среди грамотных крестьян Восточной Финляндии появилась мода писать повествовательные стихи на актуальные или современные темы по калевальской тематике. То есть устная традиция была еще в какой-то мере знакома, но она применялась уже в другой сфере. Ученые называли эту поэзию не “народной поэзией” а “простонародной поэзией” (*kansanrunous – rahvaanrunous*). То есть, “народом” в идеологическом смысле являлся не всякий представитель крестьянства, а носители старой устной традиции. Также не любое творчество было достойно звания “народное”. Интеллигенция имела идеальное представление о своем единстве со всеми группами общества, большинство которого составили разные слои крестьянства. Только старинная поэтическая традиция могла символически объединить представителей всех слоев рождающейся нации.

В конце XIX века сформировалась настоящая академическая наука о фольклоре, которая стала



© Пекка Хакамиэс

называться в Хельсинском университете “финское и сравнительное изучение народной поэзии”. Задачей науки, которую мы можем называть фольклористикой, стало изучение истории и трансформации каждого фольклорного произведения, выявление корней народной поэзии, в частности эпических рун. Предполагалось, что каждая руна возникла в определенном месте в определенное время и тогда имела устойчивую, совершенную форму. Фольклористика должна была найти этот “Urtext” с помощью сравнительного анализа имеющихся вариантов. Дальнейшая жизнь рун считалась, прежде всего, бесчисленным повторением оригинального текста с постепенными изменениями, причиной которой являлось несовершенство человеческой памяти. В связи с этим исполнителей записанных текстов считали лишь передатчиками материала и важной казалась информация о том, где исполнители родились, жили, кто их научил фольклору или от кого они его слышали.

Постепенно предмет фольклористики расширился, но носителями фольклора продолжали считать представителей крестьянства как единой группы, не обращая внимания на другие социальные подгруппы. Перед наукой стояла национальная задача, она должна была рассказать, какими были и где находились корни финской нации, а это могла доказать именно традиционная крестьянская культура.

Общественный заказ, даже нажим на историческую интерпретацию фольклора явно ощущался в кризисной ситуации начала XX века, когда Финляндия находилась под угрозой обрусения. Тогдашний профессор фольклористики Каарле Крон первоначально считал, что финская эпическая поэзия по сути неисторична, отражает разные мифы и поэтому не способна рассказать о прошлом народа. Но в 1910-х годах он вдруг стал совсем по-другому рассматривать эпическую традицию, увидел в ней явное отражение исторического прошлого финского народа, с уверенностью мог датировать ее в доисторический, викинговый, “героический” период конца первого тысячелетия и географически определить “родину” эпической традиции в юго-западной Финляндии. (Wilson 1985, 66 – 67.).

Принципиальное изменение произошло в отношении к процессу рождения традиции. Постепенно была развита индивидуалистическая теория, согласно которой народ ничего не создает, а творцами эпических рун являлись отдельные одаренные личности. Они создали песни, а остальные – народ – являлись аудиторией, которая сохраняла в памяти творения неизвестных мастеров устной словесности, “неизвестных поэтов” (poeta anonymus).

Финская фольклористика и этнология по-прежнему ориентировались на изучение крестьянской культуры и после первой мировой войны и в период становления независимой Финляндии. Отчасти это было вызвано кровавой гражданской войной, которая разрушила иллюзии высших слоев общества о народе и оказала крайне отрицательное влияние на промышленных рабочих. Буржуазная интеллигенция считала, что (простой) народ изменил родине, а спасли ее именно крестьяне (ср. Alapuro 1993, 8). Если в России Красная армия называлась “рабоче-крестьянской”, то белая финская армия считалась чисто “крестьянской”.

Сразу после окончания гражданской войны благодаря осуществлению земельной реформы в деревне родился новый широкий слой мелких землевладельцев и таким образом была ликвидирована опасность возникновения резких социальных противоречий в обществе. Это еще больше повысило идеологическую ценность крестьянства и его значение для национальной идентичности. Крестьянство по-своему гарантировало безопасность общественного строя.

В 1920 – 1930-е годы среди фольклористов сохранялась националистическая направленность видеть в эпическом творчестве “героический период” предыстории финнов и считать эпические сюжеты отражениями действительных военных событий и приключений, а героев – воинами и полководцами. Хотя независимость Финляндии и финский язык уже имели стабильное положение, националистическая ориентация в общественной идеологии требовала еще легитимации и со стороны фольклористики. Героическое прошлое обрисовывалось не только такими фольклористами, как профессор К.Крон и тогда еще молодой Мартти Хаавио, но и историками, среди них, Ялмари Яаккола. Ради справедливости нужно добавить, что у них были и оппоненты, как например Э.Н.Сетяля и В.Салминен. Правда последние и не критиковали связь науки с идеологией, хотя Сетяля видел в эпической традиции прежде всего отражение мифологии, а не древней реальности.

По воспоминаниям Матти Кууси, Вяйнё Салминен, профессор фольклористики Хельсинского университета после Крона, даже гордился тем, что у него на полках не было ни одной “ненациональной” книги, то есть он вовсе не читал иностранную научную литературу.

Вторая мировая война привела в тупик националистическую идеологию предыдущих десятилетий и показала те страшные результаты, к которым шовинистический национализм мог привести человечество. В связи с заключением мира между Финляндией и Советским Союзом разные национально-радикальные организации стали считаться антисоветскими и должны были прекратить

свою деятельность. Коренное изменение идеологической атмосферы общества не могло не отражаться и на мышлении фольклористов (Wilson 1985, 156). Один из выдающихся деятелей науки, Мартти Хаавио, в статье в 1946 году элегично писал, что “великий период” Каарле Крона окончательно завершился.

Хаавио также выразил на словах общую потребность переработать толкование Калевальской эпики. До второй мировой войны в ее приключениях видели, прежде всего, воинственную предысторию финского народа. После войны начали подчеркивать мифическую сторону эпоса. Хаавио, написавший в 1935 году о “героическом периоде” и “военном обществе” (Haavio 1935, 420), считал в 1950 главного героя эпической поэзии Вяйнямёйнена уже не полководцем, а шаманом-знахарем, главное достоинство которого состояло в сверхъестественных свойствах души. (Haavio 1950, 307 – 310).

Однако изменение идеологической почвы фольклористики не отразилось на определении понятия “народ” и на понимании предмета науки. Хаавио развил до предела свой индивидуалистический подход к фольклору и предложил размыть границу между литературными и устными стихами. Но все же фольклор искали в доиндустриальном традиционном сельском обществе. Город, видимо, считали местом гибели традиционной культуры, где уже нельзя было различать, кто, что и у кого выучил. “Народ” отличался от обученного населения, от “господ”, но он не включал рабочих, хотя они в основном имели корни в деревне.

Предмет фольклористики и собирательской деятельности расширился в рамках крестьянской культуры. То, что раньше считалось неценным и мешающим собиранию: анекдоты, рифмованные песни типа коломыйки, несказочная проза, постепенно вызвало интерес собирателей и исследователей. Можно сказать, что представление о фольклоре и народной культуре в целом было довольно статичное. Собиратели уже давно заметили, что они документируют уходящую культуру доиндустриального крестьянского общества. В начале XX века практически исчезли калевальская эпика и сказки и с течением времени стали угасать и многие другие жанры фольклора. “Спасение старинной традиции” во многом продиктовало собирание и документирование фольклора – старались успеть зафиксировать явления перед их исчезновением. Но получилось так, что разные формы фольклора не были удостоены внимания, пока они были живыми и естественными частями быта, а заметили их только тогда, когда они уже попали под угрозу исчезновения. Это, естественно, повлияло на содержание и качество материалов.

С идеей полной документации доиндустриальной крестьянской культуры была связана идея завершения собирания фольклора. Известно из устных рассказов “внутренней традиции фольклористов”, что руководство фольклорного архива Финского Литературного Общества в 1950-е годы серьёзно думало о прекращении собирания фольклора и о переходе исключительно на его исследование, поскольку все уже было собрано, хотя еще требовалось добрать некоторые материалы. Причиной подобной установки была, видимо, исследовательская ориентация на выявление происхождения и развития разных явлений традиционной культуры согласно принципам исторической школы. Для сравнительного изучения требовались материалы из разных регионов страны, и они были в основном уже собраны, а накопление новых, ценных находок стало в связи с развитием модернизации и индустриализации все менее вероятным.

Изменение ориентации фольклористики стало ощущаться уже в конце 1950-х годов. Понятие “народ” начали употреблять более широко и условно, без обязательного ограничения традиционной крестьянской культурой. Йоуко Хаутала пришел в своем детальном обзоре основных понятий фольклористики к выводу, что “народ” и “народный” указывают не на качество предмета, а на установку исследователя: нет отдельной, ограниченной группы “народа”, а во всем человеческом поведении можно видеть “народный” элемент – коллективное или общее и традиционное в духовном развитии людей. (Hautala 1957, 118 – 119.) Примерно в то же время другой авторитет, новый профессор фольклористики Хельсинского университета Матти Кууси охарактеризовал предмет своей науки параллелями между традиционной крестьянской культурой и современной урбанистической культурой: “эстрадная музыка является народной песней нашего времени, рекламное предложение – пословицей” и т. д. (Kuusi 1959).

В истории финского общества 1960-е годы считаются важным переломным периодом. Страна стала действительно современным, модерным индустриальным обществом с хорошей социальной защитой, и это ощущалось и в менталитете и в идеологии. (Alapuro 1993, 9.) Старая идеологическая почва и установки во многом сохранились еще в 1950-х годах, но в следующем десятилетии прежняя духовная структура развалилась под нажимом модернизации и идеологического плюрализма. Тогда окончательно было отвергнуто представление о едином финском народе и единой национальной

идеологии, основными элементами которой являлись “дом, религия и родина”. В связи с этим перестали широко пользоваться понятием “народ”, и это понятие осталось в основном в словаре политической пропаганды популистских движений.

После второй мировой войны на идеологической карте Финляндии появился и другой “народ” – рабочий, и его “народные” организации, например, политическая организация “Демократический Союз Финского Народа”, имевшие тесные связи с коммунистической партией. До 1960-х годов буржуазный верхний слой общества мог исключить значение рабочего класса и соревнующегося идеологического “народа”, но потом произошел раскол интеллигенции, и часть ее стали считать пролетарскими представителями народа. Согласно социологу Ристо Алапуро, после второй мировой войны в Финляндии имелись два больших идеологических проекта, но оба потеряли свою основу в течение 1960-х годов. (Alapuro 1993, 8 – 9.) Старый национализм уже не имел значения для общества, но и радикальное направление рабочего движения стало терять своих сторонников в связи с повышением жизненного уровня и интеграцией пролетариата в обществе. “Народ” как понятие общественной идеологии действительно потерялся.

Своеобразным ответвлением левой идеологии является “неокарелианизм” радикальной финской интеллигенции начала 1970-х годов. Бывший буржуазный национализм видел в дореволюционной Северной Карелии храм и живой музей финской национальной культуры, и радикальные националисты организовали несколько походов в Российскую Карелию для освобождения племянников от ига русских большевиков. Попытки не удались, и старая культура была уничтожена в ходе советизации, хотя освобождение Карелии осталось святой задачей национальной интеллигенции в рамках “Академического Общества Карелии” (Akateeminen Karjala-Seura, AKS). Левые культурные деятели 1970-х годов назло буржуазии искали альтернативу буржуазной финской культуре и старому национализму в Советской Карелии, где в то время публиковалось много произведений советских карельских писателей на финском языке.

Изменение в общественной идеологии сказалось и на деятельности представителей фольклористики. В конце 1960-х годов культуру и быт рабочих уже признали предметом изучения, в принципе равным крестьянской культуре. Характерно и то, что фольклористы участвовали в собирании устной истории гражданской войны, под невинным названием “1918-й год”. Вообще в то время появились новые исторические исследования гражданской войны, оспорившие господствовавшее до этого “белое” истолкование. Перестали пользоваться идеологически заряженным названием “освободительная война”, а поскольку единогласия о названии не было, то часто прибегали к нейтральному выражению “события 1918-го года”.

Высказывания Хаутала и Кууси в конце предыдущего десятилетия были первыми признаками изменения определения предмета фольклористики. Старая практика сохранялась еще длительное время, но предмет уже поняли по-другому. На уровне всемирной фольклористики изменился и общий подход к фольклору: это были уже не только традиционные жанры, их классификация и текстуальный анализ, а изучение с учетом контекста (Abrahams 1992, 32 – 33). Влияние американской культурной антропологии и других международных течений стало сильнее и в отечественной науке. Одновременно господствующим стало определение фольклора таким образом, как его представил, например, Хаутала, согласно которому носителем фольклора является не абстрактный “народ”, а любой коллектив, будь это население целого континента или несколько человек. Таким образом, в фольклористике понятие “народ” получает значение, отличающееся от ежедневного языка (Virtanen 1988, 10). Сходным образом определил фольклор американский ученый Дан Бен-Амос: “фольклор есть художественная коммуникация в малой группе” (Ben-Amos 1971, 13).

Сеппо Кнууттила исследовал разное понимание атрибута “народный” в фольклористике. Он критикует старое понимание “народа” в том, что на практике общественный аспект полностью забывается, когда говорят просто о народе, не определяя его место в обществе. Еще сильнее он видит этот недостаток в более позднем определении фольклора, когда народ заменяется любым коллективом. Он не одобряет подход Рихарда Вейсса, который так же как Хаутала считает “народный” качеством, которое можно найти у всех людей, независимо от их общественного положения. (Knuuttila 1992, 62 – 63.) Однако, подобный подход можно найти в литературе уже в конце XIX века, когда Вильям Нювел определил термин ”folk” следующим образом: “народ должен включать 1) всех дикарей, 2) старомодный народ, 3) детей, 4) нас всех там, где мы оказываемся старомодными (William Wells Newell 1891; Abrahams 1992, 44).

Подход, представленный Нювелом в четвертом пункте, однако, не стал популярным, и “крестьянское” понимание сущности фольклора сохраняло свое господство еще многие десятилетия. Хотя Кнууттила поддерживает “классовый” подход к определению понятия “народ”, он все же видит

“народный” в оппозиции с “научным”, и таким образом “народный” отождествляется с “традиционным”.

Несмотря на критику новый подход и определение фольклора стал в фольклористике в 1960-е годы господствующим, и “народ” потерял свое бывшее значение низкого, деревенского слоя общества. Начиная с конца 1960-х годов, в финской фольклористике принято изучать традицию какой-то особой группы или, по крайней мере, определять, фольклор каких людей является предметом изучения. Фольклор уже не автоматически локализуется в деревне среди крестьянства.

Финская фольклористика сохранила свою национальную задачу до 1960-х годов, хотя национальная идеология значительно ослабела и трансформировалась после второй мировой войны. “Народ” как идеологическое понятие получило свою заряженность в XIX веке. После второй мировой войны на идеологической арене появился соперничающийся “народ”, и оба претерпели поражение в 1960-х годах. Фольклористика утратила бывшую связь с национальной идеологией, но не полностью. Хотя некоторые теоретики модернизации и постмодернизации считают, что нация как важная единица самоопределения людей утратила значение, то в условиях глобализации и международной интеграции национальная или этническая принадлежность стали неожиданно снова интересовать людей. Однако этот интерес уже не имеет серьезных общественных или общегосударственных предпосылок в Финляндии. Зато на уровне разных этнических групп в мире повторяется то, что произошло в Европе в XIX веке и позднее: группы стараются обосновать свое существование и требование уважения своих прав и традицией. (Международная дискуссия: напр. Siikala 1997, 62 – 66.) Фольклор до сих пор является идеологическим орудием там, где не достигли стабильного положения и взаимного уважения прав между этническими группами и государствами.

Abrahams, Roger: The past in the presence: An overview of folkoristics in the late 20th century. – Folkore processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992. Studia Fennica Folkloristica 1. Helsinki, SKS 1992.

Alapuro, Risto: Mihin kansa katosi? – Kalevalaseuran vuosikirja 72. Helsinki, SKS 1993.

Ben-Amos, Dan: Toward a Definition of Folklore in Context. –Toward New Perspectives in Folklore. Austin 1972.

Haavio, Martti: Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Porvoo-Helsinki, WSOY 1935.

Haavio, Martti: Väinämöinen. Suomalaisten runojen keskushahmo. Porvoo, WSOY 1950.

Hautala, Jouko: Johdatus kansanrunoustieteen peruskäsitteisiin. Helsinki, SKS 1957.

Hautala, Jouko: Suomalainen kansanrunoudentutkimus. Helsinki, SKS 1954.

Honko, Lauri: Textualising the Siri Epic. FF Communications 264. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia 1998.

Knuuttila, Seppo: Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksina. Helsinki, SKS 1992.

Kuusi, Matti: Kansanperinteen metamorfoosi. – Suomalainen Suomi 27. 1959.

Lönnrot, Elias: Kanteletar, elikkä, Suomen kansan wanhoja lauluja ja wirsiä. Helsinki, SKS 1840 (14-е издание 1982).

Siikala, Anna-Leena: Toisiinsa virtaavat maailmat. – Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä. Toim. Anna Maria Viljanen ja Minna Lahti. Helsinki, Suomen Antropologinen Seura 1997.

Virtanen, Leea: Suomalainen kansanperinne. Helsinki, SKS 1988.

Wilson, William A: Kalevala ja kansallisuusaate. Helsinki, Työväen Sivistysliitto 1985. (Folklore and nationalism in modern Finland. Bloomington, Indiana 1976)

***Pekka Hakamies. The concept of “folk” in the history of the folklore studies in Finland.***

*The definition of folklore in the Finnish folklore studies was initially based on the romantic concept of “folk” in the nationalistic ideology of Europe during the 19th century. Folklore was considered as relics from the past and evidence of the historical dignity of the nation. This dictated the concentration of the recording and research activity on the old peasant tradition, and this social class formed the “folk” of the folklore studies.*

*Initially many of the collectors and researchers thought that folklore or “folk poetry” was generated collectively without any single authorship. Later this view was replaced by a highly individualistic viewpoint: every piece of folklore was created by some unknown person, “poeta anonymus”, and the role of the collective was limited to preservation and repeating of folklore.*

*The archaistic concept of folklore, based on gradually vanishing traditional peasant culture, was connected with the Finnish bourgeois nationalistic ideology and it was preserved until the 1960s when both the old nationalism and the folklore concept due to the modernization gave way to a more pluralistic and dynamic view of the society and its culture. Since then it has been usual to define the “folk” of the folkloristics as any kind of group, based on ethnic, social, professional or kin or some other membership.*

**Йоханнес РЕМИ**
*Хельсинки*

# ОТНОШЕНИЯ УКРАИНЫ С РОССИЕЙ В ТРУДАХ МИХАИЛА МАКСИМОВИЧА 1850 – 1860-х годов[1]

Михаил Александрович Максимович (1804 – 1873) – выдающийся украинский историк, филолог и этнограф, один из первых основоположников национального возрождения украинцев в первой половине XIX века. Он собирал и опубликовал сборник украинских народных песен, в своих исследованиях выявил связь "Слова о полку Игореве" с украинской народной поэзией, выступил против норманской теории возникновения Руси, публиковал множество статей по истории Украины, в особенности о Киевщине. Его научные интересы не ограничивались Украиной, но охватывали и Россию. Научную полемику между Максимовичем и Михаилом Погодиным в 1856 г. об этническом составе населения Киевской Руси можно вполне обоснованно считать первым публичным столкновением украинского и российского истолкований истории Руси. Погодин утверждал, что жители Приднепровской Украины домонгольского времени говорили на великорусском языке, который состоял в самом близком родстве с церковнославянским языком и происходил от него[2]. По мнению Погодина, все население после татарского нашествия либо погибло, либо переселилось в северную Русь. Киевская земля совершенно обезлюдела. Украинцы же, или малороссияне, как он и многие другие в то время их называли, переселились на эти земли только в XIV – XVI веках. Правда, Погодин допускал, что великороссияне в дотатарский период жили только на территории Киевской земли, а остальные территории Правобережной Украины могли быть заселены украинцами. Тем не менее, согласно его теории выходило, что только великороссияне имели прямую преемственную связь с центральной территорией Киевской Руси и ее культурными достижениями, а украинцы являлись лишь потомками переселенцев из ее периферии. Максимович энергично выступал против теории Погодина, доказывая непрерывную преемственность населения Киевской земли с домонгольских времен, приводя множество филологических и исторических аргументов.

В настоящей статье я не стараюсь решить спор между Максимовичем и Погодиным[3]. Моя цель – выяснить, какой взгляд на отношения между Украиной и Россией был высказан Максимовичем в его полемике против Погодина и в некоторых других научных работах. В литературе можно встретить разные толкования позиции Максимовича. На украинской стороне обычно подчеркивают именно те аспекты его точки зрения, которые способствовали укреплению украинского национального сознания. Он поддерживал теории существования украинского языка уже в период Киевской Руси, непрерывной преемственности населения и культурной традиции Украины через литовский и польский периоды до XIX века; а также положительно относился к гайдамацкому восстанию и автономии гетманской Украины[4]. Русские же охотно напоминали о всероссийском патриотизме украинского историка[5]. В самом деле, у Максимовича можно найти и то и другое, и его место среди основоположников украинского национального движения отнюдь не просто определить.

Максимович ответил Погодину в "Филологических письмах", которые впервые были опубликованы в "Русской Беседе", органе московских славянофилов[6]. В 1857 – 1859 гг. Максимович был главным редактором этого журнала, который тогда благосклонно относился к украинской культурной деятельности[7]. Кроме статей Максимовича, в "Русской Беседе" впервые, в 1857 г., печаталась в русском переводе "Черная Рада" Пантелеймона Кулиша, первый крупный украинский роман[8]. В полемике против Погодина Максимович повторял свое мнение о существовании отдельного украинского языка, что в то время еще не было всеми признано. Но это и не было предметом спора, так как Погодин в своей статье признал самое существование украинского языка[9]. Одна из главнейших причин протеста Максимовича против Погодина состояла в том, что тот не считал связь между украинцами и великороссиянами достаточно близкой. Для Максимовича же близкое родство между украинским и великорусским языками имело принципиальное значение.

© Йоханнес Реми

Он ссылался на Михаила Ломоносова, который писал об отличии церковнославянского языка от "природного языка российского", а также "о ближайшем сродстве Украинского, то есть Малороссийского и Великороссийских наречий, которых совокупность составляет одно неразрывное органическое целое, одну обширную русскую речь"[10]. Максимович укорял Погодина: "...ты разрываешь ближайшее родство Русских наречий, по которому Малороссийское и Великороссийское наречия, или, говоря полнее и точнее, Южнорусский и Севернорусский языки – родные братья, сыновья одной Русской речи...

Но если бы пришлось мне из двух зол выбирать легчайшее, то я лучше согласен признать безразличие всей Северной и Южной Руси в древнее до-Татарское время, чем разрознять их и разрывать ближайшее их родство до такой степени, как это сделано в твоей нынешней системе...

Великороссияне и Малороссияне, как однородцы, имеют полное основание и право говорить, как некогда говорили послы Олеговы: "Мы от рода Русского!" "Свой своему и по неволе брат", говорит Русская пословица."[11]

Однако при исследовании представления Максимовича об отношении между украинским и русским языками необходимо учитывать, что он ставил оба в контекст такой системы славянских языков, которая значительно отличалась от современной. Он считал родство между украинским и великорусским языками только соответствующим родству между западнославянской и южнославянской группами языков и не более. Термин "русская речь" обозначает у него приблизительно то же самое, что группа восточнославянских языков у современных лингвистов. Вообще в это время слово "русский" еще не приобрело своего нынешнего исключительно великорусского значения, а часто употреблялось в более широком смысле даже такими авторами, которые хорошо осознавали разницу между украинцами и великорусскими. В русской речи (восточнославянской группе) Максимович отметил только два языка, "Южнорусский" и "Севернорусский", которые в свою очередь разделялись на два наречия. Южнорусский (украинский) язык состоял из "Малороссийского" и "Червонорусского", а Севернорусский – из "Великороссийского" и Белорусского наречий[12]. Таким образом, теория Максимовича о границах украинского языка соответствует современному представлению и включает Западную Украину, но его взгляд на отношение между белорусским и великорусским языками отличается от общепринятой сегодня теории, поскольку отношение "малороссийского" к "червонорусскому" у Максимовича аналогично отношению "великороссийского" к белорусскому и положение украинского языка отличается от общепринятого в наше время. Мнение Максимовича касательно отношения между восточной группой и другими славянскими языками также отличается от современного, ибо он разделял славянские языки только на две главные, восточную и западную группы. Он видел расстояние между восточнославянскими и другими славянскими языками более значительным, чем разницу между южнославянской и западнославянской группами. Хотя в системе Максимовича родство между украинским и великорусским языками было соответственно родству между, например, сербским и польским, украинский язык в той же системе был ближе к великорусскому, чем к южнославянским языкам.

"Южнорусский язык состоит в двух главных наречиях: в Малороссийском, и Червонорусском. Оба они, при всех местных своих разностях, запечатлены единством одного языка, что и свидетельствует о древнем его образовании. А потому разные мнения о происхождении Южнорусского языка после XIII века несправедливы...Южнорусский язык ближе и роднее всех к Севернорусскому, состоящему в двух главных наречиях, Великороссийском и Белорусском, и составляет с ним одну великую речь Русскую или Восточнославянскую. Русская речь соответственна всей Западнославянской речи, состоящей тоже в двух уделах: Юго-западном (куда принадлежат 5 задунайских языков: Церковно-Славянский или Македонский, Болгарский, Сербский, Хорватский и Хорутанский) и Северо-западном (где также 5 языков Польский, Чешский, Лужицкий, и Полабский)."[13]

Если бы возражения Максимовича против Погодина исчерпались в его защите близкого родства украинского и великорусского языков между собой, эта полемика вообще не имело бы большого исторического значения. Но "Филологические письма" имели и другую цель: защиту украинского достоинства и большого значения этого термина в русском мире в широком смысле. Украинский историк подчеркивал роль Украины / Малороссии в истории Руси. Несмотря на то, что он раньше согласился с тем, что и Москва продолжала традицию Киевской Руси[14], теперь он деликатно ставил преемственность Москвы с Киевом под сомнение. Во всяком случае, главным наследником Киевской традиции был Киев: "...мы жили здесь, по обе стороны Днепра, с незапамятного времени, с предковеку! Что у нас в Киеве водворились на княжение Аскольд и Дир, а за ними вещий Олег

с Рюриковым сыном. Что у нас в Киеве началась и от нас разошлась во все концы Русского мира, жизнь, насажденная святым просветителем Руси – Владимиром… Мы, малороссияне, остались по прежнему в своей родимой Киевской стороне, в своих стародавних городах и селах, с своими преданиями и обычаями, – мы остались на корню, с которого не сильны были сорвать нас ни какие вихры и бури, ни же гроза Батыевская…И как в древнее время, мы и наша земля назывались собственно Русю и Руською землею, а наше южное наречие называлось Руським языком, так в позднейшие века Русю преимущественно стала называться Великая или Московская Русь, а наречие Московское стало Руським языком, господствующим ныне во всем Русском мире.”[15]

В 1863 г. Максимович опубликовал в славянофильской газете “День” “Новые письма к М.П.Погодину”, которые содержат дополнительную информацию о его позиции в вопросе развития украинского и великорусского языков. Несмотря на заглавие, статьи были направлены в первую очередь против более умеренной теории Петра Лавровского, чем радикально великорусской теории Погодина, которую Максимович считал уже опровергнутой. Лавровский писал в “Основе” в 1861 г., что до татарского нашествия ни украинский, ни великорусский язык не существовали, а оба языка возникли из общего корня, только начиная с XIV века[16]. Вопроса о предполагаемых переселениях Лавровский вовсе не касался. Максимович же признал существование обеих языков в дотатарский период, считая, что на северо-восточной Руси уже тогда говорили по-великорусски. В великорусских претензиях Максимович видел не только научную сторону, что предельно ясно в его словах: “Есть и без Киева довольно места на Северно-Русском просторе для пристанища всему, что звучит совершенно по-великорусски: “вся земля наша велика и обильна!”[17]

В своем отношении к российскому правительству и империи, Максимович был верным подданным. Он считал государственное единство России и Украины желательным на основе прошлого исторического единства в Киевской Руси. Полемика о Киевском наследстве представлялась ему скорее внутренней – между двумя составными частями Руси, чем национальной – между двумя совершенно отдельными нациями. Это особенно ярко выражено в статье Максимовича о Богдане Хмельницком, опубликованной в его “Украинце” 1859 года и тоже адресованной Погодину. Максимович видел значение деятельности Хмельницкого в том, что благодаря его усилиям произошло воссоединение большей части Руси времен Святого Владимира. И он считал, что гетман с самого начала своего восстания стремился именно к такой цели. “Я думаю, что мой Киевский взгляд на Богдана сойдется с твоим Московским – в одно руское воззрение, также, как Московская и Киевская Русь – две стороны одного рускаго мира, надолго разрозненные и даже противостоявшие друг другу, сошлись воедино – усилиями Богдана. Его постоянное устремление к Московской Руси, во все продолжение своей шестилетней, многотрудной борьбы с поляками, – его усилиями совершенное отторжение целой Малороссии от Польской Короны и присоединение к державе Руской; его крепкое настояние и деятельное участие козацкими силами в отвоевании Смоленска и всей Белоруссии Москвою от Польши; и то, что в 1654 году Царь Великой России стал царем Малой, а вслед за тем и Белой Руси, и положено было тогда счастливое начало великому историческому делу – возсоединению всей Владимировой Руси, и поныне еще не вполне доконченному: все это дает Богдану полное право, чтобы память его была драгоценною и для Великороссиянина, для всей Руси.”[18]

Однако политическая лояльность не препятствовала Максимовичу опубликовать свои переводы некоторых псалмов на украинский в Галиции в 1867 г. после того, как их публикация в Российской империи оказалась невозможна[19].

Для понимания отношения Максимовича к России и к украинскому национализму далеко недостаточно констатировать его поддержку государственного единства Украины с Россией. Местный патриотизм Максимовича имел и некоторый политический оттенок, который порой ставил его близко к национализму. В этом отношении заслуживает внимание его полемика с Пантелеймоном Кулишем относительно состояния Гетманской Украины накануне отмены ее автономии в XVIII веке. Интересно, что в данном вопросе Максимович оказался более радикальным украинцем, чем Кулиш, которого вообще можно считать уже сформировавшимся украинским националистом. В 1857 г. Кулиш напечатал в “Записках о Южной Руси” записку Григория Николаевича Теплова, исторический документ времен царствования императрицы Елизаветы. Теплов, член Малороссийской коллегии, изображал административные злоупотребления в Малороссии в самых темных красках и рекомендовал отменить автономию. Особенно вредным Теплов считал Литовский Статут, местное собрание законов, которое действовало на территории Гетманской Украины со времен польской власти. Кулиш предварил свою публикацию предисловием, в котором он поддерживал достоверность информации Теплова и считал отмену автономии при Екатерине II необходимым.

По мнению Кулиша, малороссийские паны утратили идею нации, своими злоупотреблениями уничтожали правосудие , угнетали низшие сословия и даже друг друга до такой степени, что “довели наконец край до совершенной безурядицы.”[20]

Максимович возражал Кулишу статьей в Русской Беседе в том же 1857 году. Ссылаясь на “Историю Русов” и Ломоносова, он ставил добросовестность и нравственность Теплова под сомнение. Теплов действовал против благой воли Елизаветы, которая желала возобновить гетманство и подтвердить все прежние автономные права Малороссии. Максимович отрицал мнение Теплова, что казацкие старшины подчиняли себе большинство крестьян и что казаки вообще избегали военной службы. Он защищал малороссийское дворянство, а также общественное устройство бывшей Гетманской Малороссии от обвинений Теплова и Кулиша. Максимович считал положительным, что даже рядовые казаки владели своей землей с правом собственности. Крестьяне же жили лучше при гетманстве, чем под польской властью. Историк отметил поддержку Тепловым крепостного права и отрицал негативные последствия вольного перехода крестьян, так как и после утверждения крепостного права в 1783 г. многие помещики разорялись, а крестьяне нередко становились пьяницами, лентяями и нищими. Максимович особенно подчеркивал, что Литовский Статут был основан на древних правах и обычаях “Юго-Западной Руси”, и впоследствии подтвержден в действии российскими царями, которые даже заимствовали некоторые статьи во всероссийское законодательство. Его последние слова Кулишу звучали как защита гетманской Украины / Малороссии и его автономии: “...как Малороссия, возникшая при Богдане, не была вместилищем одного новорожденного добра и благоустроения народного, так и Малороссия XVIII века, при всех злоупотреблениях и непорядках, бывших в ней на исходе ее гетманства и старого козачества и вольноперехожего поспольства, содержала в себе еще много добра и правды – во всех сословиях народа своего, и послужила ими с честью и славою, как сама для себя, так и для всего Русского мира.”[21]

Политическое значение возражения Максимовича бросается в глаза, если учитывать, что действие Литовского статута было окончательно отменено только в 1840 г. и что именно в 1857 г. началась подготовка отмены крепостного права. Максимович даже не забыл упомянуть, что именно Екатерина II запретила вольный переход крестьян в Гетманской Украине, что в подцензурных условиях звучало как довольно явная критика.

Идея Максимовича о двухсоставной Руси имела большое значение для развития украинского национализма. По его мнению, оказалось, что украинцы никак не были “младшими”, а скорее “старшими” из двух братьев. Совершенно естественно, что Юго-Западное Отделение Императорского Российского Географического Общества в 1873 г. предприняло публикацию собрания сочинений Максимовича[22]. Украинофилы, которые держали Отделение в своих руках, хорошо понимали национальное значение творчества Максимовича. Вместе с тем, публикация не была опасным в политическом отношении предприятием, потому что Максимовича уж никак нельзя было обвинять ни в каком “сепаратизме”. Несмотря на последующий запрет всего Отделения за его украинское направление, публикацию удалось довести до конца в 1880 году. Исходя из работ Максимовича, следующие поколения украинских историков пошли значительно дальше в подчеркивании своеобразности Украины и ее отличии от России. Однако не стоит забывать, что в этом отношении собственный взгляд Максимовича был весьма умеренным. В Украине, как и в других странах, национальное движение было процессом, который только со временем пошел полным ходом. Деятельность Максимовича относится к началу этого процесса.

---

[1]Настоящая статья стала возможной, благодаря финансированию АН Финляндии. Статья написана на русском языке, потому что я пока еще недостаточно владею украинским, который изучаю.

[2]Погодин Михаил. О древнем языке русском. (Письмо К. И. Срезневскому). – Москвитянин, 1856. – Т.1. – № 2. С. 113 – 139.

[3]Я не компетентен в области истории средневековой Руси. Мне кажется, что переселение части населения на север имело место, но вряд ли Приднепровская Украина осталась совершенно незаселенной.

[4]Замлинский В. Патріарх української науки // Киев явился градом великим... Вибрані українознавчі твори. К., 1994. Педагог, учений, патріот. Матеріали IV науково-освітянської конференції присвяченої М.О.Максимовичу / грудень 1994р./ К., 1997. – С. 10 – 13, 38. Pelenski Jaroslaw: The Contest for the Legacy of Kievan Rus. Boulder and New York, 1998. – P. 216 – 221. Velychenko Stephen: National History as Cultural Process. A Survey of the Interpretations of Ukraine’s Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914. Edmonton, 1992. – P. XXII – XXIII, 188 – 189, 194, 236. На редкость уравновешенная и объективная книга Віктора Короткого и Сергія Біленького: Михайло Максимович та освітні практики на Правобережній Україні в першій половині XIX століття. К., 1999.

[5]Миллер А.И: “Украинский вопрос” в политике властей и русском общественном движении (вторая половина XIX в.). – СПб., 2000. – С. 69 – 71, 155 – 156.
[6]Максимович М.А: Филологические письма М.П.Погодину. // Русская Беседа № 3. – 1856. Отделение “науки”. – С. 78 – 139. Я ссылаюсь в это первое издание, хотя вообще употребляю в сносках собрание сочинений Максимовича. Такая непоследовательность объяснятся тем, что III-й том сочинений был доступен мне очень непродолжительное время.
[7]Письма М.П.Погодина, С.П.Шевырева и М.А.Максимовича к князю П.А.Вяземскому 1825 – 1874 годов (из Остафьевского архива). – СПб., 1901. Предисловие Николая Барсукова. С. 28.
[8]Украинский оригинал вышел в том же 1857 году отдельным изданием.
[9]Правда, он не писал об этом с совершенной точностью. См.: Погодин 1856. – С. 116 –117, 131 – 132.
[10]Максимович М. Указ. соч. – С. 84.
[11]Там же. С 84 – 86.
[12]Там же. С. 27.
[13]Там же.
[14]Максимович: О участии и значении Киева в общей жизни России // Собрание сочинении М.А.Максимовича. Том II. К., 1877. – С. 5 – 23. Статья была впервые опубликована в 1837 г.
[15]Максимович М.А. Филологические письма М.П.Погодину. – С. 104.
[16]Лавровский П: Ответ на письма г. Максимовича к г. Погодину // Основа – № 8. – 1861. – С. 14 – 40.
[17]Максимович: Собрание сочинений. К., 1876 – 1880. – Т. III. – С. 305.
[18]Там же. Т I. – С. 397.
[19]Письма М.П.Погодина, С.П.Шевырева и М.А.Максимовича к князу П.А.Вяземскому 1825 – 1874 годов. – С. 203.
[20]Кулиш М. Записки о Южной Руси в двух томах. СПб., 1856 – 1857. – Том II. – С. 171 – 174 (предисловие Кулиша), 175 – 196 (записка Теплова), цитата из М.Кулиша. – С. 172.
[21]О Григории Николаевиче Теплове и его записке „О непорядках Малороссии“. (Письмо к П.А.Кулишу). // Максимович 1876 – 1880. – Т. I. – С. 545 – 564, цитата с. 564.
[22]Савченко Федір: Заборона украінства 1876 р. До історії громадських рухів на Україні 1860 – 1870-х рр. Харків-Київ, 1930. – С. 50 – 51, 92.

***Johannes Remy. Relations between Ukraine and Russia in works of Myhajlo Maksymovych in 1850 –1860-ies.***

*The article deals with a Ukrainian historian, linguist and ethnographer Myhajlo Maksymovych, especially his position concerning the relation between Ukrainian and Russian nations.*

*Maksymovych saw the difference between Ukraine and Russia as one between two constituent parts of common Rus nationality rather than as one between two completely separate nations. In his polemics with a Russian historian Mikhail Pogodin, Maksymovych emphasised that Ukrainians are true inheritors of the legacy of Kievan Rus. However, he also criticised Pogodin for separating the origins of Ukrainians and Russians too far from each other. Maksymovych's polemics with Pantelejmon Kulish shows that he sympathized with the Cossack autonomy of the Hetmanate and regretted its abolition.*

**Arseniy SVYNARENKO**
***Tampere***

# THE PROBLEM OF GENERATIONS IN UKRAINE: NEW LINES OF DIVISION IN UKRAINIAN SOCIETY?

Ukraine is one for those countries which has a long history of its people and their culture and at the same time a very young nation. In the modern era, an independent Ukrainian polity has existed only briefly in the late seventeenth century and in 1917 – 20, but in neither period was it a secure entity, with firm control over all the territory in the present-day Ukraine. Unlike other national revival movements in Estonia, Poland, and elsewhere, the Ukrainians failed to establish a national state in amidst the turmoil of 1917 – 20 during the revolution and civil war in Russia, and second, less significant, opportunity was missed in 1941 – 3 (Wilson). In recent ten years the Ukrainian state and Ukrainian society have been experiencing fundamental political, economic and social transformations. In a certain sense Ukraine is a fascinating test for alternative nation-building strategies in countries of the former Soviet Union and Eastern Europe.

The political and economic crisis in Ukraine has a significant impact on the values, lifestyles, and attitudes of various social groups in the Ukraine. Also other way around, values and worldviews of that generation which holds a political power find their reflection in those political and economical uncertainties. It is the younger generation of Ukrainians who will experience the repercussions of today's reforms and therefore we concentrate upon them in our analysis.

The main goal of this paper is to present the major tendencies within a limited set of socio-cultural identities of young people in Ukraine. Explanations will be based upon the idea of the succession of generations, which indicates the links between generations and cultural continuity in a rapidly changing society. The generational approach provides our analysis with instrument of linking the contexts of youth socialisation of various age groups and their current attitudes and views about own national identity. We suppose that the generational analysis is extremely informative way to look at the impacts of tremendously fast cultural, political economical transformations; it is especially interesting in a society where the class structure and class cultural heritages are not any more crucial for understanding of the cultural backgrounds of collective identities. Therefore we can conclude whether generational differences facilitate a deepening of division in Ukrainian society or they are the hidden grounds for large social integration.

The following discussion is focused on the South Ukrainian region and it is based upon empirical data from two surveys conducted by the stuff of the Sociology Department at the Odessa Mechnikov University[1].

## 1. Generation as a Distinct Sociocultural Group

Ethnic and national identity presupposes a presence of a feeling of togetherness, shaped by a common historical past and present (so called "historical memory"), by a willingness of a common future (Jadov, 1991). This identities rest on similarities of people's lifestyles, traditions, values, and worldviews probably *generated at a certain time and reflecting the "spirit" of the time*. Generation identity is closely related to both of mentioned elements: there is a "meaningful" past and "desirable" future accompanied with a "spirit of time". In their book "The Social Construction of Reality: a treatise in the sociology of knowledge" Peter Berger and Thomas Luckman wrote "societies have histories in the course of which specific identities emerge; these histories are, however, made by men with specific identities" (P.Berger &T.Luckman 1988, 194). It appears to be evident that generations, history of the society, and the issues of collective identity are closely correlated.

In the year 1947 Margaret Mead wrote in American Journal of Orthopsychiatry that so few individuals at that time may hope to grow up under conditions of *sociocultural stability* that we may regard this situation as almost unusual, and its products as in a sense "deviants." Undoubtedly, referring to a present-day social reality in Russia

[1]The first was conducted in the end of 1996 / beginning of 1997 in the cities of Odessa, Belgorod-Dnestrovsk, Izmail, Bolgrad, and in seven surrounding villages. Altogether, 575 standardised interviews were collected. The sample was representative of basic demographic categories and reflects the gender/age/education structure of population in each area. Respondents were asked 80 questions aimed to disclose a variety of ethno-cultural processes, among people aged 18 and upwards. The second survey was conducted in schools in Odessa, Belgorod-Dnestrovsk, Izmail and some other towns in Southern Ukraine in 1997. Standardised interviews were collected from 400 pupils between 15 to 17 years old.



© Arseniy Svynarenko

and Ukraine her words become even more significant. It makes the problem of generations important enough to merit serious consideration in these countries. The study of generations is one of indispensable guides to an understanding of the structure of social and intellectual movements. It also covers the aspect of cultural transition, which is not often discussed. Practical importance of this kind of study becomes clear as soon as one tries to obtain a more exact understanding of the accelerated pace of social change characteristics in our time.

Let us start the theoretical analysis of the problem with the statement that "it is a complete misconception to suppose, as do most investigators, that a real problem of generations exists only in so far as a rhythm of generations, recurring at unchanging intervals." (Mannheim 1972, 286). Even if it proved to be impossible to establish such intervals, the sociological issue of generations would nevertheless remain a fruitful and important field of research. The main reason for this is that the core idea for existence of generations does not concern "unchanging intervals" in the history as the main factor shaping each generation. There are many other factors which are more dependent on the human consciousness, not on the inevitability of any historical cycles. Nevertheless we do not yet know – perhaps there is a secular rhythm at work in history, and perhaps it will be one day discovered but so far it is out of scope of my sociological analysis. At least I can indicate there are several philosophical concepts stating, in various ways, that these rhythms do exist.

First of all, theorising generations it is considered to be important to accept the fact that "generation is a concrete group with its concrete 'social location' in the space and time" (Mannheim 1972, 288). In order to obtain a clear idea of the basic structure of the phenomenon of generations, one must clarify the specific inter-relations of the individuals comprising each generation. The unity of a generation does not exist primary in a social bound of the kind that leads to the formation of a concrete group. Although it may sometimes happen that a feeling for the unity of a generation is consciously developed into a basis for the formation of concrete groups. Mannheim states that one of characteristic distinguishing the generation from any other sort of social group is that its formation is based upon the consciousness of belonging to this particular generation, generation identity, rather than upon definite objectives. That is essentially based upon a similarity of location for number of individuals of the almost the same age within a social whole. Generation is a concrete group which was shaped in the concrete time historical and in a concrete social space.

The number or density of coexisting generations in the particular sphere of social life is closely connected to the amount of significant (first of all for this sphere) processes shaping and reshaping particular ways of its general development. The density of significant facts/processes varies from time to time. There can be long periods of time (years, decades, centuries – depending on the sphere where generations can be observed) when no significant or in some sense even challenging events take place, or one particular kind of events is keep on going for such a long time. In that case one generation may contain many age groups. And this continuity of one generation will last until some changes happen in this sphere and new generation will be started. For example I may apply this thesis to Soviet generation. This generation was started with a foundation of Soviet state in early beginning of 20$^{th}$ century. And this generation lasts much longer than the Soviet state existed itself. It was a period when several biological generations changed and this means soviet generation consisted of people of wide variety of age groups. The core group of soviet generation was born in the end of 19$^{th}$ and on the eve of 20$^{th}$ century. Last members of this generation were born in the end of 1960$^{th}$ early 70$^{th}$. Most of the members of this generation will live until the middle of 21$^{st}$ century and I can compare them to newly appearing generations.

Within those temporally "long" generations one also can distinguish generational groups-units. They constitute generations of the Soviet epoch, and this is different form for larger scale of generations of the entire 20$^{th}$ century. There are several generations within the Soviet epoch the can be distinguished:

– "Tsar-time generation" (people born in 1880 – 90's),
– "Revolutionary generation" (born in late 1890's – eve of 20$^{th}$ century),
– "Soviet construction generation" (born in early 1920's, pre-war generation),
– "War generation" (born in middle of 20's – early 30's),
– "Post-war reconstruction generation" (born 40's),
– "Khruschev's 'Ottepel' generation" (born in late 40, early 50, a famous generation of 60's liberalisation),
– "Stagnation generation" (born in 60's, early 70's),
– "Perestroika and Transition Time generation" (born in late 70's, early 80's).

"No events is also event" – this is a phrase, which describes generation formed during the periods when there were no major significant events happening (unless one tries to identify minor internal flows), this generation can be called as a generation of social stabilisation. Also that was one of Finnish generations described by J.P. Roos.

## 2. Basic Differences Between Biological and Cultural Generations

For each generation the similarity of its location can be defined only by specifying the structure within which and through which location groups emerge in historical-social reality. Class-position was based upon the existence of changing economic and power structure in society. Generational location is based on "biological rhythm in human existence – the factors of life and death, a limited span of life, and aging" (Mannheim 1972, 290). Individuals who belong to the same generation, who share the same year of birth, are endowed, to that extent, with a common location in the historical dimension of the social process.

The methodology of my analysis derives form assumption that sociological phenomena of generations is ultimately based on the biological rhythm of birth and death[2], I also to admit that, as K.Mannheim puts it, to be *based* on a factor does not necessarily mean to de *deducible* form it, or to be implied in it. If a phenomenon is *based* on another, it could not exist without the later; however, it possesses certain characteristics peculiar to itself, characteristics in no way borrowed from the basic phenomenon. Were it not for the existence of social interaction between human beings – were there no definable social structure, no history based on a particular sort of continuity, the generation would not exist as a social location phenomenon; there would merely be birth, aging, and death (K.Mannheim, 1972). Therefore, the sociological problem of generations, begins at that point where sociological relevance of these biological factors is discovered, and it continues with cultural discussion on generations

In my study I shall limit my theoretical discussion about biological "basis" for generation, by defining differences between the term of "generation" and other widely accepted terms (such as "age group", "age/birth cohort"), which may overlap to a certain extent, or even conflict, with the sociological concept of generation. Furthermore, these concepts may be mixed up, so that phenomena of generations may appear even in more complicated perspective. I focus my attention on young generation. Nevertheless I can't dismiss all other generations, to which young people will be compared and linked.

## 3. Social Location as a Heritage Transmitted Throughout Generations

In his work "The Sociology of Science" Karl Manheim also points out that "the fact of belonging to the same class, and that of belonging to the same generation or age group, have this in common, that both *endow the individuals sharing in them with a common location in the historical process, and thereby limit them to a specific range of potential experience*, predisposing them for a certain characteristic mode of thought and experience, and a characteristic type of historically relevant action" (Mannheim 1972, 291). Inherent in a *positive* sense in every location is a tendency pointing towards *certain definite model of behaviour, feelings, and thought*. For example, any group of individuals sharing the same class position, society always appears under the same aspect, familiarised by constantly repeating experience and this is exactly what is terribly lacking in the transition societies, as well as for any other socio-cultural group in a society. Analysing the links between the social change and national character Alex Inkeles assumes "that childhood learning of the contemporary adults was at least very similar to the learning which contemporary children are undergoing." The key argument in the description of the generational transitions in Ukrainian and in Russian societies is that the "learning" significantly differs from generation to generation, especially in the comparison with present ('democratic') state of society and culture. The question is essentially this: insofar as rapid social change interrupts the simple recapitulation of child training practices and produces new modal personality patterns, by what means are such changes are mediated and effected?

Another example for generation location is nationality. People from a particular national background have sets of practices and beliefs repeated through generation to generation, so that I can distinguish generations within nationalities as "national generations". Nevertheless whatever generation location is I claim that it remains to be merely cultural phenomena and interrelations between generations, in fact, are intercultural relations. I am not talking about completely different cultures, but about significant differences within certain aspects of the same culture (differences originating from the generation location).

Literature on intercultural studies contains several important and interesting efforts to answer this question. Margaret Mead, for example, has explored the significance for personality development of growing up in culture that is no longer homogeneous, and posits the development under those circumstances of what she calls a "tentative" personality syndrome (Mead, 1964). Riesman, developing in full detail a point also made by Mead has discussed the significance for social character of growing up under the strong influence of peer group pressures and standards. Erikson has stated the implications for personality development that arise from the absence of adequate and valued role models with which to identify, and form associated lack of roles through which the individual can find socially sanctioned and culturally meaningful outlets for discharge of his emotions (Erikson, 1980).

[2] Mannheim, K., Essays on the Sociology of Knowledge, London Routledge & Kegan Paul, 1972.

## 4. "Fundamental Facts in Relation to Generations"

According to what was mentioned before, the social phenomenon of generation represents nothing more than a particular kind of *identity* of location, embracing related age groups embedded in a historical process. While the nature of class location can be explained in terms of economic and social conditions, generation is determined by the way in which "certain patterns of experience and thought tend to be brought into existence by the *natural data* of the transition from one generation to another" (Mannheim 1972, 291). This 'natural data' consists of patterns for behaviour, values, norms, rules and identities. One can assume that societies continue through their "personnel" changes only because that "the present generation of adults will be replaced in due course by the present generation of children *who, as adults, will have habits very similar to their parents"* (Inkeles 1963, 357).

Karl Mannheim suggested that the best way to appreciate which features of social life result from the existence of generations is to make the experiment of imagining what the social life of man would be like if one generation lived on for ever and none followed to replace it. And in contrast to such utopian, imaginary society, our own has the following characteristics (K.Mannheim 1972, 292):

(*a*) new participants in the cultural process, are emerging, whilst;

(*b*) former participants in that process are continually disappearing;

(*c*) members of any one generation can participate only in a temporally limited section of a historical process, and

(*d*) it is therefore necessary continually to transmit the accumulated cultural heritage;

(*e*) the transition from generation to generation is continuous process.

In contrast to actual generation there can be distinguished certain subgroups (Mannheim calls them – a "generation unit") which would represents a much more concrete bond than generation. For instance, youth experiencing the same concrete historical problems may be said to be part of the same actual generation; while those groups within the same generation which work up the material of their common experiences in different specific ways, constitute separate "generation units".

Mannheim distinguishes between generation as *location* and generation as *actuality*. The former means the same as the broadest usage of the term – to coexist or to be located with others of the same age. A generation as an actuality shares a community of experience and feeling. Mannheim published his analyses of generation in the 1920's, but it is possible to give modern example of what he means. "The almost universal emotional involvement of the American youth in the Vietnam War provides a modern example of an *actual* generational experience. Mannheim points out that such experiences tend to occur at a very general level. He introduced a concept of *generation unit* to prove more specific analyses. Generation units share an identity of responses and views about events. Thus, for example, there were various pro- and anti-war units within the 'Vietnam War generation' (O'Donnel, 1985).

In conclusion to this section I suggest that from theoretical viewpoint it seems that the majority of researchers commonly accepted the ideas of Karl Mannheim concerning generations. And even more, the discussions about theoretical issues of this problem seems to me 'closed' – in a sense that there is "nothing new to discover" after the essential and fundamental manuscript on the sociology of science written by Mannheim.

## 5. Constructing Generations of Ukrainians Today

My empirical research proved the central hypothesis of my study, that *different generations may adapt to changing social realities in specific ways*, these particular ways vary from one generation to another. Youth in the transition society is on the verge of two cultural systems (cultural in the wide sense of political, economic, and traditional systems). These cultural systems are:

– the former Soviet state and 'Soviet culture';

– the new Ukrainian state (or if you like, the revived Ukrainian state) and Ukrainian national culture.

Young people are involved in the social participation in both systems. That causes a marginality of young Ukrainians. While the global transformation of the Ukrainian society lasts, the phenomenon of cultural marginality may exist because of the supremacy of negative social identities over positive ones.

In the transition society, the intergenerational succession of values, norms, and attitudes from elder generations to younger ones has a non-direct, mediated nature. When young people meet the problem of forming their own attitudes, positions, values, and norms, they cannot directly apply the heritage of elder generations (the heritage does not respond to the changes in society). This probably makes youth more independent and self-sufficient (in each new generation).

If one tries to estimate the Ukrainian national identity as a sign of Ukrainian patriotism, people, whose age is over 56 years, will represent the most patriotic generation at the end of 90's. In these terms, young citizens of Ukraine are much less 'patriotic'. Is that true? What can we expect to happen in the Ukrainian society in the

future? Young people are not yet fully evolved into the public and political systems, which is why political and national self-recognition is not significant for them. The most important finding I made was that there is a clear tendency for older people to recognize the contemporary Ukraine in the context of former USSR; for them Ukraine is still mainly a "Soviet Ukrainian Republic". Young people have remarkable different ideas about Ukrainian state and citizenship. They recognise it in the European cultural and political context. National identity of youth is therefore weakened by the economic and social problems of the transition period. Further more, measuring the significance of various collective identities and correlation between them, I prove the differences between 'worlds' Ukrainian generations live in: one in 'Soviet world' and other in 'modern democratic Ukraine'.

Anthony D. Smith claims global culture to be memory-less lacking conviction. In his understanding that main forces that shape modern collective identities are ethnic ties and ethnic-history (Smith, 1991). I employ my survey data to disclose the internal tendencies of national and ethnic identities. Among the discussed set of collective identities I choose the strongest and the most significant across all age groups – the ethnic identity. Using factor analysis I made two major findings. First, I prove that there is certain ways (or what I call 'technologies') for the construction of ethnic identities: one of them is dominated by *'collectivist'* values and orientations, another – by *'individualist'*. Furthermore, I suggest and prove that generational differences influence the construction of one's ethnic identity. Different methods of statistical analysis prove the existence of, at least, four distinct generations of Ukrainian citizens.

Employing sociological theories of generations I located Ukrainian generations in their historical context. There are three 'Soviet' generations and one 'Post-Soviet' distinguished in a sample of the survey: "Stalin-time' generation, "Ottepel-Thaw" generation, "Stagnation" generation, and "Perestroika" generation. I prove parental mediation is highly significant for the construction of collective identities of young citizens of Ukraine (youth and young adults). Within this framework each generation can be linked to another one via 'parents-children' relations: "Stalin-time" to "Stagnation" generations, and "Ottepel-Thaw" to "Perestroika" generation. These two groups constitute (or live in) two 'worlds', which were distinguished in their behavioural and identification patterns, values and political orientations:

– 'Soviet world'-people identify themselves with the Soviet Republic of Ukraine and the "Soviet nation", they share collectivist values and it is reflected in their collective identities; these are people of "Stalin-time" generation and their children – the generation of "Stagnation"

– 'World of Independent Ukraine' – people living in this world have strong ethnic and cosmopolitan identities, they perceive Ukraine as an independent democratic European state; the collective identities of these people are built upon individualist values; generation of "Ottepel" and their 'children' – the generation of "Perestroika" 'live in' and 'by' this world.

I suppose that the fact of living in a one certain 'world' or reflected in people's political orientations, economical participation and so forth.

I extend my empirical findings to a general sociological theory of generations. My approach to the analysis of cultural developments is essentially based on an assumption that there are many different spheres of social life where one can appreciate generational differences.

I employ the ideas of K. Manheim and make a suggestion that certain reliability of the issue of generations exists. Using the same theoretical approach, generational differences can be observed at the wider variety of areas and phenomena: science, technology, general culture and its sub-cultures, issues of social citizenship, etc. The main precondition is that the observed facts must meet the requirements of being "generational facts":

– first, there must be a certain group of participants with the common characteristic, which distinguishes them as a group, and which is transmitted with a meaningful accumulated experience (heritage) to new members within the time. This characteristic (some traits of the heritage) serves to be the criteria for formation of generations;

– second, this particular group shall participate in the transmission of the heritage repeatedly over the time while "new participants in the cultural process, are emerging, whilst" (Mannheim, 1972). They also reconstruct (renew) this heritage giving to it meanings which respond to the features of a 'present-time', or 'review' this 'something' what others will later call a 'heritage'. The involved time spin is usually relatively long.

The transformation or accumulation of the heritage is effected by the 'present-time' reality in such way, which responds to the changes of this reality. The stronger distinction between the 'present-time' social reality and the 'past-time' reality of the same group (but different participants), the clearer generational distinctions can be made in the future. I also have to admit that when theorising generation, there is high probability to approach it as if generation was mainly an act of thought or a result of hypothetical speculations referring certain cultural developments.

In 'contemporary' social reality one can distinguish and label cultural generations shaped in the past. Formation of a new generation of citizens of Ukrainian is influenced by three factors: (1) heritage of a generation of parents; (2) current social processes, cultural and political situation of the 'present-time' social reality; (3) prospective

vision of the future of the nation or ethnic group. The construction of generation identity is very similar (in its 'technology' or in its essential elements) to the construction of ethnic or national identity. In the presented scheme of the formation of generation identity one can see that it repeats the model of collective identity construction: the definition and approval of "us" as a group depends on the degree of diversity from the previous and next generation ("others"). The negative identity "*we* are not *them*" becomes of high concern (solid arrows). I conclude that s*ociological problem of generations can be approached from the theoretical positions of sociological studies of collective identities.*

Nevertheless there are some significant differences between generation identity and other types of collective identities. Inevitably in the sociological study of generations the question of labelling generation rises. In order to make a label for a generation one has to put the phenomena of the particular generation between the 'past' and 'future' of this group. As far as the future developments are not actual jet, but hypothetical predictions, the definition of 'present time' generation is highly hypothetical and uncertain, as well as future main traits in the development of a group. It means that only generations from the past can be more or less clearly identified. Only past generation can be put in-between precede generation (the generation of predecessors) and the consequent one. For previous generations one can identify the main trends of social processes influenced this generation. In Finland J.P.Roos could distinguish four generations (starting from a very beginning of twentieth century until 80's) – the last one was not very well represented and the most questionable in his description (Roos, 1987).

One of the major problems why one can hardly estimate current generation is that young people, those who constitute this 'new' generation experience *high degree of social marginality*. In particular that is about marginality in those aspects of social life which are basic for distinguishing generation in a sense I take it in my research: generations of citizens of Ukraine. Notably collective identities of young people are influenced by the dominance of a 'future orientation'. I claim that the process of aging is inevitably linked to shift of "temporal orientation' from 'future-' to the 'past-time' orientation. It nevertheless depends on a variety of possible factors, e.g.: success in personal life and business, degree of satisfaction with achieved goals, desire for change, life-concept, and strategy for gaining success. It may also depend on specifics of dominant culture concept: deriving from religion, life-leading ideology, nation/state ideology.

The main concern of nowadays is focused on the problem of transmission of useful experience from elderly generations to younger ones. *After "Peresoroika" most of the social experience (heritage) seems loose its essential meaning for younger generation of Ukrainian citizens*.

Generation self-identity is a complicated phenomenon. People often mention it in attempt to distinguish themselves from other people with diverse values and worldviews. It often appears in cultural discussions referring differences in temporal perspective. Generation identity is about making typology – the most frequent sociological procedure. But this typology is grounded upon significant variance of factors, which can hardly viewed only by sociology. Meantime there is a great danger to mix generational differences with other originating in class and economic positions, cultural and national background, social roles and etc. Generation identity is in very similar to the class identity in a sense of being integrated into variety of worldviews, attitudes, beliefs, positions, etc. As J.P. Ross mentioned class position has significant impact on the formation of a generation. It is also similar to cosmopolitan identities. In both cases there is a problematic idea of significant 'other'-group. Up to a certain extent generation identity is also similar to age group identity. The main *idea of generation identity is that it can be hardly fully transmitted to members of a new generation*. In social interaction it more often serves as explanation rather then reasoning for action.

## *Conclusions*

Young generation in the transition society are on the verge of two cultural systems (cultural in the wide sense of being political, economic, and traditional systems). These cultural systems are:

– the former Soviet state;

– the new Ukrainian state (or if you like, the revived Ukrainian state.

Young people adults (from 25 to 30 years old) are involved in the social participation in both systems. For other young people (up to 25 years old) the transitional society, politics and economics became a 'norm' in their life. All than creates extensive grounds for social marginality of young Ukrainians. While the global transformation of the Ukrainian society lasts, the phenomenon of cultural marginality may exist because of the supremacy of negative social identities over positive ones.

Young people are involved in social participation in both systems. This causes a certain marginality among young Ukrainians. While the global transformation of the Ukrainian society continues, the phenomenon of cultural marginality may exist because of the predominance of negative social identities over positive ones.

Anthony D.Smith claims global culture to be memory-less and lacking conviction. In his understanding, the

main forces that shape modern collective identities are ethnic ties and ethnic-history (Smith, 1991). The analysis of survey data reveals the internal tendencies of national and ethnic identities. Ethnic identity seems to be the strongest identity in the set of collective identities presented here. Analysing ethnic identity we show that there are certain ways (or what we may call 'technologies') for the construction of ethnic identities: one of them is dominated by *'collectivist'* values and orientations (for instance respondents who were young adults in mid 1990's), another – by *'individualist'* (the youngest generation). Furthermore, we suggest that generational differences influence the construction of one's ethnic identity. Different methods of statistical analysis indicate the existence of at least four distinct generations of Ukrainian citizens.

Furthermore, if we take Ukrainian national identity to be a sign of Ukrainian patriotism, the most patriotic cohort at the end of 90s are those over 56 years old. In these terms, young people are much less "patriotic". Is this true? What can we expect to happen in Ukrainian society in the future? Young people have not yet become fully involved in the public and political systems, which is why political and national self-identification is not so significant for them. There is a clear tendency for older people to see the contemporary state of Ukraine in the context of former USSR: Ukraine for them is still mainly a "Soviet Ukrainian Republic". Young people have very different ideas about the Ukrainian state and citizenship. They see it in a European cultural and political context. The national identity of young people is therefore weakened by the economic and social problems of the transition period.

In transitional society, the intergenerational succession of values, norms, and attitudes from elder generations to younger ones has an indirect, mediating nature. When young people confront the problem of forming their own attitudes, positions, values and norms, they cannot apply the heritage of elder generations (which does not relate to the changes which have taken place in society) directly. This could have the effect of making young people more independent and self-sufficient (in each new generation). But in fact the phenomenon seems to be more complicated than that. We have argued that parental mediation continues to be of great significance for the formation of worldviews of young people under conditions of intensive social change.

## References

Berger, P. L. & Luckman, T. The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge. Harmondsworth Penguin, 1984.

Erikson E. H., Identity and The Life Cycle. New York Norton cop., 1980.

Inkeles, A., Social Change and Social Character: The Role of Parental Mediation. In: Personality and Social System, eds.: N.Smelser, W.Smelser., NY and London: John Willey and Sons, Inc., 1963.

Jadov, V. Sotsialnie Identificatsii Lichnosti v Usloviah Bystryh Sotsialnyh Peremen, in Sotsialnaya Identificatsia *Lichnosti.*(Social Identifications of Personality in the Conditions of Fast Social Changes) Moscow: Institute of Sociology Press, 1994.

Mannheim, K., Essays on the Sociology of Knowledge, London Routledge & Kegan Paul, 1972.

Mead, M., Anthropology: a Human Science, Princeton (N.J.): Van Nostrand, cop. 1964.

O'Donnel, M., Age and Generation London: Tavistock Publications ltd, 1985.

Roos, J. P., Life Stories of Social Changes: four generations in Finland, in: Ways of life in Finland and Poland: comparative studies on urban populations (ed. by J. P. Roos and Andrzej Sicinsk). Aldershot Avebury cop., 1987.

Smith A.D., National Identity. London: Penguin Books, 1991.

***Arseniy Svynarenko. The problem of generations in Ukraine: new lines of division in Ukrainian society?***

*In my article I present the some of the results of my empirical research in the South of Ukraine. I assume that different generations in Ukrainian society may adapt to changing social realities in their specific ways. Youth in the transition society is on the verge of two cultural systems (cultural in the wide sense of political, economic, and traditional systems). These cultural systems are: (a) the former Soviet state and 'Soviet culture'; (b) the new Ukrainian state (or if you like, the revived Ukrainian state) and Ukrainian national culture. I describe change of collective identities form the viewpoint of the continuities and discontinuities between generations, and also distinguish particular generational groups.*

**Михайло СИВОЛАП**
***Черкаси***

# ПРО МОЖЛИВИЙ ВНЕСОК АРХЕОЛОГІЧНИХ ТА ІНДОЄВРОПЕЙСЬКИХ СТУДІЙ У ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО МІФУ

Одне з найбільш важливих і заплутаних питань світової етноісторії – проблема походження індоєвропейців та локалізації їхньої прабатьківщини. Незважаючи на більш ніж два століття спроб її розв'язання, вона все ще далека від остаточного вирішення. Існує цілий ряд суперечливих гіпотез, котрі розміщують прабатьківщину індоєвропейців на просторах Євразії. Проте більшість сучасних найкраще аргументованих гіпотез так чи інакше зміщують її на північ від Чорного моря. Одним з поширених поглядів викладений у праці відомого британського індоєвропеїста Дж.Меллорі[1]. На його думку витоки протоіндоєвропейців потрібно шукати у причорноморському неоліті. Наступною фазою розвитку є культури мідного віку Понто-Каспійського регіону, зокрема, культури середньостогівсько-хвалинської культурно-історичної області. Індоєвропейська належність трипільців, сусідів і сучасників середньостогівців, знаходить усе менше підтримки, зате є багато аргументів щодо анатолійсько-близькосхідного, хаттського чи, можливо, хатто-семіто-шумерського, походження Трипілля, як і всіх генетично споріднених з ним культур балкано-дунайського неоліту[2]. Останньою енеолітичною культурною спільнотою цього регіону, котра може бути співставлена з усе ще єдиним протоіндоєвропейським масивом, є ямна культура (III тис. до Р.Х.) або, точніше, ямна культурно-історична область[3]. На заключному етапі свого існування вона охоплювала простори від Угорської низовини до Уралу і від Болгарії та Передкавказзя до Подесення і Жигулів, розпадаючись на більш ніж 10 локальних варіантів, які, очевидно, відображали поділ початково цілісного протоіндоєвропейського ядра на окремі племена, а їхньої мови – на окремі діалекти. На території Середньої Наддніпрянщини і, зокрема, Черкащини поширені пам'ятки середньодніпровського (північно-західного) варіанту ямної культури, одного з найменш досліджених[4]. Саме ж у Середній Наддніпрянщині відомі найдавніші пам'ятки середньодніпровської культури раннього бронзового віку (генетично пов'язаної у т.ч. і з попереднім ямним населенням), однієї з найбільш ранніх шнурових культур, котрі, за даними лінгвістики, можуть відповідати саме північноєвропейській групі індоєвропейців: германо-балто-слов'янській[5]. На цей час ще недостатньо даних, щоб упевнено співвідносити середньодніпровських ямників з германо-балто-слов'янами, це лише гіпотеза, та все ж досить аргументована. Якщо згодом вдасться довести цю гіпотезу, збільшивши джерелознавчу базу, це значить, що більшість населення сучасної європейсько-американської цивілізації західного типу може знайти своїх предків у курганах, розкиданих на полях Центральної України. У будь-якому випадку більшість археологічних, лінгвістичних та інших даних вказує саме на Україну, як прабатьківщину індоєвропейців або ж її значну частину. Проблема потребує подальших серйозних досліджень, а не дилетантського популяризаторського ура-патріотичного підходу, на кшталт "оріїв-праукраїнців".

До написання цієї статті автора підштовхнув особистий тривалий досвід дослідження пам'яток, залишених, очевидно, однією з груп праіндоєвропейського населення. Це, зокрема, десятки курганів, поселення цього ж часу, розкопки яких в Україні не велися ще з середини 1950-х рр. Це, нарешті підкурганні об'єкти – концентричні переривчасті рови, перемички в яких утворюють якусь закономірну систему, що повністю чи частково повторюється на різних об'єктах. Подібні об'єкти на підставі аналогій автор визначає як "священні огорожі", астрономічні святилища сонячно-місячного культу[6], подібні за своєю будовою, функціями і часом створення до відомого британського Стоунхенджа та десятків інших подібних пам'яток на просторах від Британії[7] до Зауралля (астросвятилище Савін)[8], щодо котрих ряд зарубіжних фахівців схиляються до інтерпретації, як "священних осередків" із соціальною, календарною та сакральною функціями[9]. Датуються ці об'єкти в межах IV –



© М.Сиволап

III тис. до Р.Х., при цьому найдавніші з них відомі в ленд'єльській культурі[10]. Посередником у можливій передачі подібної культової традиції від Ленд'єля до скотарів українських степів могли бути трипільці. На ряді трипільських пам'яток зафіксовано матеріальні результати культурних контактів трипільців і ленд'єльців (етапу Ленд'єль IV) або навіть прямої інфільтрації ленд'єльського населення у трипільське середовище, як, наприклад, на поселенні Веселий Кут (32 – 31 ст. до Р.Х.) на Черкащині[11]. У такому разі у трипільській культурі також повинні бути відомі пам'ятки типу ронделів. Найбільше цим ознакам відповідає пізньотрипільський об'єкт біля с. Козаровичі у Київському Подніпров'ї[12], розташований на підвищеній ділянці надзаплавної тераси Дніпра на периферії трипільського поселення софіївського типу (синхронного ранньому етапові ямної культури). За даними аерофотозйомки на багатьох трипільських поселеннях та їхній периферії помітні кругові об'єкти різної величини, ще не досліджені[13].

У цьому контексті досить цікавою є думка угорського археолога Я.Маккаї, який вважає, що кругові та чотирикутні ритуальні огорожі є власне індоєвропейською рисою, сформованою за часів індоєвропейської спільноти (можливо, запозиченою у більш високорозвинутих сусідів-трипільців), і який ще 1986 р. передбачив відкриття подібних об'єктів також у Південній і Південно-Східній Європі, зокрема на території поширення трипільської та ямної культур[14]. На думку видатного російського мовознавця О.Н.Трубачова, важливо відзначити відсутність загальноіндоєвропейського терміну для "храму", а отже, і самих храмових будівель у праіндоєвропейців, є лише "…ймовірність існування *ритуально розміченого (і освяченого) простору*…" у функції храму-святилища[15], тобто роль храмів могли виконувати огороджені і освячені ділянки просто неба. Подібні святилища – сакральні майданчики (без будівель і покрівлі), подібні до відкритих автором, і в більш пізні часи були відомі у багатьох індоєвропейських народів – германців, іранців, балтів, слов'ян та ін., зокрема, були відкриті на слов'янських язичницьких святилищах Перинь і Ходосовичі[16]. Отже, ці об'єкти, очевидно, і є рештками найдавніших святилищ праіндоєвропейців. Виявлення цих пам'яток, їх картографування і датування дозволили б простежити розселення індоєвропейців з прабатьківщини на периферію їхньої ойкумени, яка на початок II тис. до Р.Х., судячи з усього, могла простягатися від Британських островів до Зауралля.

Територія нинішньої України складала, як відзначають багато фахівців з індоєвропеїстики, значну частину індоєвропейської прабатьківщини, а отже відіграла велику роль в етногенезі багатьох індоєвропейських народів Європи і Азії, а не лише українців. Вищеописані факти показують, що праіндоєвропейські племена з території України знаходилися на достатньо високому рівні розвитку духовної культури і не відставали у цьому від своїх більш вивчених і розрекламованих сусідів і сучасників.

Поява останнім часом в Україні книг, що порушують "арійське" питання, показує, що ця тематика користується попитом у суспільстві, але не знаходить відповідної пропозиції, тому задовольняється псевдонауковою літературою. Для популяризації проблематики необхідно розробити програму перекладу та видання серйозних праць з індоєвропейського мовознавства, археології і міфології таких світил індоєвропеїстики, як Ф.Адрадос, Р.Анттіла, Е.Бенвеніст, Г.Бірнбаум, П.Бош-Гімпера, В.Георгієв, М.Гімбутас, Дж.Девото, Ж.Дюмезіль, Л.Згуста, В.Леманн, Я.Маккаї, А.Мейе, Дж.Меллорі, В.Пізані, Ю.Покорни, Е.Поломе, К.Ренфрю, О.Семереньї, Я.Філіп та ін., а також науково-популярних книг на цю тему. В цьому контексті хотілося б позитивно згадати вихід двотомника "Давня історія України" та монографії Ю.В.Павленка "Праславяне и арии", які, проте, через свій мізерний наклад та високу ціну не стали надбанням широкого загалу й тому не заповнюють цю лакуну.

Очевидно, вже назріла потреба об'єднати усіх фахівців різних наук, хто так чи інакше займається індоєвропейською проблематикою, у відповідне Товариство з метою кращого ознайомлення із різними аспектами подібних досліджень, їх координації та утримання цих досліджень на науковому рівні, без сповзання у псевдонауку, що дуже актуально для все ще ненародженої української індоєвропеїстики.

Потрібно приділити більше уваги, у т.ч. й на державному рівні, вивченню і збереженню пам'яток України праіндоєвропейської доби. Це тисячі й тисячі курганів (на одній лише Черкащині їх виявлено понад 4 тис.), поселення епохи енеоліту-бронзи з тонким культурним шаром і менш відомі пам'ятки типу вже описаних астросвятилищ, мегалітичних споруд, підкурганних геогліфів, святилищ подібних Молочанському чи Кам'яній Могилі.

Індоєвропейці, часів існування та розпаду їхньої спільноти, створили скотарсько-землеробську цивілізацію зі складною ієрархічною соціальною структурою[17], а отже і досить багатою духовною (очевидно, усною) культурою. Про неї ми можемо скласти деяке уявлення за археологічни-

ми рештками та більш пізніми героїчними епосами давніх греків, індійців, іранців, германців, слов'ян, витоки яких потрібно шукати у спільній праіндоєвропейській спадщині. У той же час потрібно пам'ятати, що праіндоєвропейці створили своєрідну цивілізацію неблизькосхідного типу. Тобто, ця цивілізація, на відміну від близькосхідної, не лишила значних монументальних споруд (окрім курганів), теллів чи руїн міст. На відміну від цивілізацій близькосхідного типу, які підкорювали природу, проводили канали для примусового зрошення, створювали штучне життєве середовище у вигляді не позбавлених зручностей жител і міст (з ваннами і нужниками з проточною водою, як на Криті, чи зі зливовою каналізацією і системою вентиляції, як у долині Інду) з тривких матеріалів (каменю і випаленої цегли), відрізнялися багатою матеріальною культурою; праіндоєвропейська ж цивілізація виходила з екологічно нешкідливого принципу співіснування з природним середовищем, користування доступними природними ресурсами без їхнього виснаження, використання переважно нетривких природних матеріалів (дерева, сирої глини, чорнозему та ін.), які через короткий час знову повертались у природу, відрізнялася бідністю матеріальної культури (нічого, крім функціонального). Саме подібні відносини з природою дозволили племенам ямної культури успішно пережити похолодання і арідизацію клімату на межі IV – III тис. до н.е., що стали фатальними для племен трипільської культури, з їх близькосхідною, хоч і дещо спрощеною, моделлю цивілізації.

Фактично, індоєвропейська модель розвитку була визначальною для Східної Європи і, зокрема, для України протягом тисяч років аж до недавнього часу. У цьому наша відмінність від західної цивілізації, що розвивалась на руїнах Римської Імперії і ввібрала у себе цивілізаційні принципи Давньої Греції і Близького Сходу. Тому більшість наших стародавніх пам'яток, чи йдеться про поселення праіндоєвропейців чи трипільські протоміста, давньоруські селища чи рештки козацьких сотенних містечок XVII – XVIII ст., не мають зовнішніх ознак, сховані від очей не лише пересічної людини, а й дослідника, знаходячись нижче рівня ґрунту, а тому особливо наражені на небезпеку нищення. А це переважна більшість свідчень нашої минувшини, інших у нас обмаль. Тому подібні пам'ятки (фактично ділянки насиченого культурного шару), завдяки своїй непрезентабельності, нібито й не існують для суспільної думки, а відповідно еліти і властей. Про ці пам'ятки не пишуть романів, подібних до "Собору" О.Гончара. Нині стало модно відновлювати відомі храми, навіть робити концертні тури по замках України. Це все чудово, але є ще одним доказом ігнорування або, як правило, простої необізнаності широкого загалу і еліти щодо існування 90% матеріальних свідчень нашої історії. Нема явища, нема проблеми. Саме тому ці пам'ятки активно руйнуються антропогенними факторами, особливо будівельними і земляними роботами та оранкою. Значна частина з них і досі ще не виявлена фахівцями (чого вже практично немає, наприклад, у наших західних сусідів), а тому просто приречена на загибель. У той же час, як показує досвід ряду західноєвропейських країн, подібні пам'ятки, після археологічного дослідження і наукової реконструкції, можуть стати експонабельними і атрактивними для вітчизняної громадськості та зарубіжних туристів (у вигляді археологічних скансенів-реконструкцій та ін). І питання тут не лише у фінансовому та правовому аспектах цієї проблеми, скільки у констатації самої проблеми і приверненні уваги до неї, змінах у історичній міфології та свідомості мас і еліти. Це дуже складний і важливий для становлення нації процес, особливо враховуючи, що у більшості пострадянського населення України поняття історії на диво примітивне і обмежується кількома десятками років власного історичного досвіду (!!!), а уявлення про "золоті часи" України міцно прив'язані до епохи брежнєвського застою (що підтверджується відповідними соціологічними опитуваннями кількох тисяч респондентів, проведеними під керівництвом автора у ряді областей Центральної України)[18].

При всій своїй недостатній вивченості індоєвропейська тематика має посісти, на думку автора, важливе місце в українознавчих студіях. Як складова національної ідеї, український національний міф хибує відсутністю хронологічної глибини, посилаючись, переважно, на часи Козаччини та Київської Русі. Інколи його некритично доповнюють трипільською тематикою, прямо називаючи антропологічно чужих нам трипільців праукраїнцями. Трипільська тема, звичайно, потрібна, адже це одна з вершин стародавньої цивілізації на наших землях, але не треба забувати, що Трипілля не самостійне явище, а лише північно-східна периферія культур балкано-дунайського неоліту, походження якого пов'язують з Близьким Сходом і Малою Азією, а отже з анатолійським етнічним компонентом[19].

У загальних рисах думку про місце українців серед індоєвропейців можна сформулювати таким чином: після розпаду індоєвропейської спільноти і розселення інших народів, на території прабатьківщини лишились, переважно, слов'яни, а після розпаду слов'янської спільноти на слов'янській прабатьківщині залишились саме предки етнічних українців. Тобто українці, з певними пізнішими домішками, очевидно, все ж таки є безпосередніми нащадками того первинного праіндоєвро-

пейського населення, своєрідною верхівкою етногенетичного дерева, гілки якого розкинулись по всьому світові, а стовбур лишився на місці. Хоча це жодною мірою не робить українців чимось кращими від інших індоєвропейських народів, може навіть навпаки – є свідченням тривалого негативного добору у результаті постійного відтоку з прабатьківщини активної частини населення.

При усій далеко недостатній науковій аргументованості ідеологема про значний внесок стародавнього населення України в етногенез і культурогенез сучасних індоєвропейських народів Європи, Азії і Америки, будучи підкріплена не патріотичними дилетантськими конструкціями, на кшталт "Шляху аріїв" Канигіна та ін., а результатами серйозних досліджень, могла б стати важливою складовою національного міфу, зробивши знайомство з фактом існування України хрестоматійним, підвищивши самооцінку українців та їхній авторитет у світі. Добре опрацьовані та розрекламовані міфологеми "Україна – колиска (індо)європейства" та "Україна – колиска слов"янства" могли б з часом стати в один ряд з такими міфологемами-аксіомами, як "Греція – колиска європейської цивілізації" та "Єгипет – колиска світової цивілізації". А вони, як відомо, приносять і чималий матеріальний зиск сучасному населенню цих країн, не кажучи вже про загальносвітовий інтерес до цих народів, їхньої історії та інших аспектів буття. До того ж вище згадані міфологеми могли б потіснити у свідомості мас рекламовану проросійськими силами міфологему про "колиску трьох братніх народів", пов'язавши нас таким чином з рештою європейських народів, а не лише з "північним братом".

При цьому не потрібно комплексувати у зв'язку із сируватістю цієї міфологеми, росіяни давно і безапеляційно користуються міфологемою про те, що саме вони є єдиними нащадками Києворуської Імперії; хоча це взагалі суперечить історії, але світ знайомий з історією Русі, передусім, у московській інтерпретації і не дорікає за це Москві. Потрібно поборювати ці шкідливі міфи і обґрунтовувати свої, але робити це фахово.

Волею долі українці стали хранителями значної частини праіндоєвропейської спадщини, яка належить не тільки нам, але всьому світові, тому важливо зберегти і дослідити її, використати на благо і славу свого народу, а не виступити перед усім світом у ролі дикуна, що зруйнував належну не тільки йому культурну спадщину, народом без історії, пам'яті і честі.

---

[1]Mallory J.P. In Search of the Indo-Europeans. – London, 1989. – 288 p.

[2]Залізняк Л.Л. Походження людини та заселення України // Археологія. – 1996. – № 2. – С. 124 – 128; Павленко Ю.В. Праславяне и арии. – К., 2000. – 372 с.

[3]Mallory J.P. In Search of the Indo-Europeans. – London, 1989. – P. 144 – 221.

[4]Археология Украинской ССР. – Т.1. – К., 1985. – С. 348; Mallory J.P. In Search of the Indo-Europeans. – London, 1989. – P. 211.

[5]Археология Украинской ССР. – Т.1. – К., 1985. – С. 364 – 365; Березанская С.С. Северная Украина в эпоху бронзы. – К., 1982. – С. 197; Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы, реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Т.I, II. – Тбилиси, 1984. – С. 415, 419; Георгиев В.И. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков). – Москва, 1958. – С. 237; Общая лексика германских и балто-славянских языков. – К., 1989. – С. 4 – 14.

[6]Сиволап М.П. Астрономічні святилища стародавніх індоєвропейців з території Черкащини // Доба. – 1998. – № 1. – С. 10 – 29.

[7]Вуд Дж. Луна, Солнце и древние камни. – Москва, 1981. – 268 с.

[8]Потемкина Т.М., Юревич В.А. Из опыта археоастрономического исследования археологических памятников (методический аспект). – М., 1998. – 52 с.

[9]Podborský V. Těšetice-Kyjovice IV. Rondel osady lidu s moravskou malovanou keramikou. – Brno, 1988. – S. 275.

[10] Ibid. – S. 224 – 238.

[11]Цвек О.В. Веселий Кут – найбільше поселення східнотрипільської культури // Археологічні дослідження на Черкащині. – Черкаси, 1995. – С. 43 – 54.

[12]Круц В.А. Позднетрипольские памятники Среднего Поднепровья. – К., 1977. – 160 с.

[13]Шишкін К.В. З практики дешифрування аерофотознімків у археологічних цілях // Археологія. – 1973. – № 10. – С. 32 – 41; Шишкін К.В. Планування трипільських поселень за даними аерофотозйомки // Археологія. – 1985. – № 52. – С. 72 – 77.

[14]Makkay J. Angaben zur Archäologie der Indogermanenfrage, I // Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae 38. – Budapest, 1986. – P. 13 – 29.

[15]Трубачев О.Н. Рецензия // Сафронов В.А. Индоевропейские прародины. – Горький, 1989. – С. 395 – 397.

[16]Седов В.В. Восточные славяне в VI – XIII вв. – М., 1982. – С. 286 – 287.

[17]Іванова С.В. Населення ямної культурно-історичної спільноти Північно-Західного Причорномор'я (дослід соціальної інтерпретації поховальних пам'яток). – К., 2000. – Автореф. дис…. канд. іст. наук. – 18 с.
[18]Масненко В., Сиволап М. "Золота доба" української історії очима черкащан (за результатами соціологічного опитування МЦІД "Альтернатива") // Нова Доба. – Черкаси. – 2000. – 31 жовтня.
[19]Залізняк Л.Л. Походження людини та заселення України // Археологія. – 1996. – № 2. – С. 124 – 128.

***Syvolap Mykhaylo. Eventual contribution of archaeological and Indo-European studies to forming of Ukrainian national myth.***

*One of the most important and complicated questiones of the world ethnic history is the problem of the origin of Indo-Europeans and the localization of their homeland/ According to one of the most widespread conceptions stated by the prominent British Indo-Europeanist J.Mallory the roots of Proto-Indo-Europeans may be sought in North Pontic Neolithic and Eneolithic. The last Eneolithic entity of this region, which can be compared with the still single Proto-Indo-European massif is Pit-Grave culture (IIIrd mill. BC). Starting from this conception the author advances the hypothesis that the very Middle Dnieper variant of Pit-Grave culture corresponds to the area of settling of the northern group of Indo-European tribes - Germans, Balts and Slavs and the next stages of their development were the Middle Dnieper culture of Bronze Age and several other cultures of Corded Ware. If this hypothesis is correct it means that the majority of population of modern European-American civilization of western type could find their ancestors in the barrows of Central Ukraine. The problem needs further serious research but not the popularizational dilettante pseudo-patriotic approach.*

*For the popularization of the problematics the author proposes to work up a program of translation and publishing of scientific and popular works on Indo-European studies, to unite organizationally the specialists of different disciplines who deal with this problematics, to pay more attention to study and preservation of Proto-Indo-European period which are actively destroying now by the human factor and are doomed on destruction.*

*In authors opinion the Indo-European subject-matter must occupy an important place in Ukrainological studies and become an element of Ukrainian national myth raising the self-appraisal of Ukrainians and their prestige in the world.*

**Костянтин ТИЩЕНКО**
***Київ***

# МОВНІ СВІДЧЕННЯ ПРОТОФІНСЬКОЇ ПРИСУТНОСТІ У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

Сучасне порівняльно-історичне мовознавство опрацювало нові поняття й категорії для дослідження історично зумовлених контактів мов та їхньої взаємодії. Важливим теоретичним досягненням у цій галузі стало розрізнення мов генетичного та "негенетичного" походження. Під першим розуміють такі мови, у яких будова словника і граматики взаємно обумовлені всередині власної системи мови (тобто, внутрішньомовними тенденціями розвитку без іншомовних впливів). Навпаки, другий тип включає мови з помітними слідами активних міжмовних контактів у минулому.

Як зазначають сучасні дослідники, "якщо мова виявляє брак відповідності між граматичною структурою і словником, це може вказувати на негенетичне походження цієї мови. Цей же принцип застосовний до порівняння двох мов і допомагає визначити напрям розвитку негенетично сформованої мови" (Thomason, Kaufman, 1988, p. 203 – 211.).

З досвіду вивчення часового розвитку сотень сучасних мов Америки, Австралії та Афроєвразії, а також слідів міжмовних контактів у минулому лінгвісти навчилися розрізняти порівняно короткотривалий перехід певної етнічної групи до використання нової нерідної мови (це так звана зміна мови, яка проявляється у масових лексичних запозиченнях при одночасній неосвоєності нової фонетики та граматики – явище "креолізації"). З іншого боку, відомі численні приклади довгого, повільного переходу на іншу мову через етап тривалої двомовності (із співіснуванням двох різних мов в одному колективі мовців та, як наслідок, з помітною субстратною інтерференцією). Таким чином, масове засвоєння лексики нової мови переважає у першому випадку (зміна мови), тоді як при субстратній інтерференції свідченнями тривалого історичного контакту залишаються іншомовні фонологічні й синтаксичні явища (там само, с. 212). Важливі наслідки може дати застосування цієї нової теоретичної настанови до вивчення конкретної ситуації формування мовної карти сучасної Європи. Як відомо, панівне місце на цьому континенті належить в наш час найбільш поширеним у Європі індоєвропейським мовам. Щодо неіндоєвропейських мов, то поодинокі з них збереглися лише у крайніх, периферійних районах континенту (баскійська, фінські, кавказькі). Носії інших мов з'явилися у Європі вже в історичні часи, переважно в добу Середньовіччя: араби на Мальті, угорці на середньому Дунаї, тюрки і калмики – на прилеглих зі сходу степових теренах.

З історичних джерел достеменно відомо, що в минулому периферійні неіндоєвропейські мови мали більше поширення (фінські, саамська, кавказькі, баскійська), а кількісно їх було також більше: піктська, каледонська, іберійська, кантабрійська, лігурійська, етруська, сардська, пелазгійська та ін. Помічено, крім того, що ближчі до периферії Європи індоєвропейські мови мають істотно змінену граматичну структуру (кельтські, меншою мірою – романські, германські, слов'янські), – чим відрізняються від решти індоєвропейських мов. Найповніше ж давню граматичну будову зберігають сучасні балтійські мови (литовська і менше – латиська). Існує точка зору (В.Топоров), згідно з якою ці мови взагалі являють собою залишок давнього індоєвропейського мовлення, що зберігся після виділення з усієї родини решти індоєвропейських мов. Дещо інша картина виявлена у збереженні в окремих мовах прадавнього індоєвропейського словника. Так, за даними Е.Поломе (1987) германські мови зберегли до 67% слів індоєвропейського походження (див. також Lockwood, p. 123 – 124, 80), грецька – 60%, балтійські – 54%, індійські – 49%, найменше ж – італьські (47%) та кельтські (45%). Підрахунки проведені за етимологічними даними Покорні (1959). На думку чеського дослідника М.Звелебіла, цей нерівномірний розподіл успадкованої частки індоєвропейської лексики може свідчити про те, що носії германських, балтійських і слов'янських мов віддавна і на тривалий час осіли на відомих до сьогодні територіях (зокрема, у Центральній Європі), тоді як грецька, кельтська та італьська групи переміщувалися та поширювалися на нових теренах.

Як зазначає П.Долуханов (1989, с. 273 і ще раніше – 1956 р.) прото-індоєвропейська мова могла бути принесена до Європи з Близького Сходу водночас з появою рільництва – як його лінгва франка. "Проте первісно вона була, напевно, мовою невеликого рільничого племені, але з невідомих причин стала повсюдно прийнята як міжплемінна мова ранніми рільничими громадами. Поширюючись далі


© К.Тищенко

разом з рільництвом, вона увійшла в контакти з місцевими мовами і зазнала дивергенції та деволюції (відхилень від вихідної системи. – *К.Т.*), що зрештою і призвело до виникнення сучасних індоєвропейських мов. Ключовим чинником розповсюдження цих мов стало поширення нового засобу існування, нового соціокультурного устрою, – і лише дуже незначною мірою – міграція груп людей" (1989, с. 273, – цит. за M.Zvelebil, p. 186). Відома напружена наукова полеміка навколо цих питань в останнє десятиріччя (Т.Гамкрелидзе, В.Иванов; C.Renfrew та ін.). Згідно з гіпотезою М.Звелебіла (1995), яка вповні використовує накопичені факти, носіями давньої індоєвропейської мови найімовірніше були переселенці-рільники з Анатолії: ті іміґранти і принесли з собою на Балкани свою мову на початку 6 тис. до н.е.

Науковою заслугою М.Звелебіла стала добре обґрунтована спроба синтезу кількох теорій поширення індоєвропейських мов у Європі різних авторів (Ґамкрелідзе, Іванова, Ґімбутас, Ренфру та ін.). Ця синтетична концепція, названа автором **гіпотезою неолітичної креолізації**, розрізняє три якісно відмінних етапи поширення індоєвропейських мов у (е)неолітичній Європі.

1. На першому етапі рільничо-скотарське сільське господарство проникає до Європи з Анатолії (6 – 4 тис. до н.е.). На відміну від К.Ренфру М.Звелебіл обмежує область *прямої іміграції* лише Балканами і ареалами двох культур – стрічкової кераміки та трипільської (див. рис. 1, – за Kiszely, с. 61 із змінами).

2. На другому етапі навколишні місцеві племена мисливців-збирачів поступово засвоюють рільництво разом з *креолізованою* індоєвропейською мовою (4,5 – 2 тис. до н.е.). Цей процес започатковує неолітичні культури з коріннями в місцевому мезоліті – через контакти, обмін і схрещення. Сюди слід віднести культури відбиткової кераміки, неоліту Іберії, Франції (Шасей-Корталуа), Швейцарії, Британії, лійковидних келихів, шнурової кераміки у Сх. Прибалтиці та Дніпро-Донецьку культуру. Засвоюючи індоєвропейську мову, європейські мезолітичні племена приймали її, очевидно, як нову "лінгва франка" (спочатку – в межах області стрічкової кераміки, а згодом – і поміж собою), а також як престижну мову рільничих інновацій, надійних і бажаних харчових ресурсів.

3. На третьому етапі (3 – 2 тис. до н.е.) індоєвропейські мови поширюються з півдня України через механізм *панування еліт* аж до Центр. Азії, а потім знову до Схід. Європи. Як відомо, у контактах з осідлим рільничим населенням роль соціальної еліти відігравали кочові скотарі, рухливості яким додав винахід наприкінці 4 тис. до н.е. колісного транспорту. Це вже описанний в історичних свідченнях рух аріїв з Понто-Каспійських степів, греків – з Балкан до теперішньої Греції, а фригійців і вірмен – до Малої Азії (див. Zvelebil, с. 188 – 195).

У зв'язку зі своєю гіпотезою М.Звелебіл спеціально звертає увагу на виявлений лінгвістами субстрат (неіндоєвропейські мовні явища) у кельтських, германських та італьських мовах (а також у грецькій). Сюди належать спільногерм. назви: анг. sea, earth, blood, evil, little, sick, bring, leap, run (Lockwood, p. 80), доіндоєвропейські назви місцевої фауни і флори (яблуко, змія), старіша дублетна назва свині (напр., анг. pig), "нехатніх" харчових засобів (ікра, кріп, конюшина, голуб), назв географічних об'єктів, важливих для мисливства і рибальства (вузька затока, трясовина в болоті). Доіндоєвропейськими виявляються чеські й словацькі слова: kuna "куниця", kanec "кабан, боров", les "ліс", krosna "кошик"; в окситанській мові це слова clap "камінь", suc "гірська вершина", garrik "дуб". До списку М.Звелебіла варто додати субстратні слов'янські слова: дуб, хміль, щука, ровдуга, сани, сом. Вони не просто доіндоєвропейські, а конкретно – давньофінські запозичення (Топоров, Трубачев). З іншого боку, Маллорі (1989, с. 157) пропонує пояснення хрестоматійно відомих германських пересунень праіндоєвропейських приголосних як наслідок іншомовних навичок тубільців, нездатних адекватно засвоїти нову для них індоєвропейську мову. В іншій публікації (Thomason-Kaufman, 1988, с. 111) зроблено спробу пов'язати з впливом доіндоєвропейського субстрату ленію початкових приголосних та інші особливості кельтських мов Британських островів. "Це лише кілька прикладів очевидних мовних свідчень на користь гіпотези неолітичної креолізації", зауважує М.Звелебіл і висловлює сприйняте нами побажання: "досконаліше і вірогідніше опрацювання теми належить зробити лінгвістам" (с. 195).

Своє бачення проблеми дає і класична (краніологічна) антропологія. За даними І.Кісей (с. 95) кельти Британських о-вів належать до фінонордичного антропологічного типу, представленого і в Данії (с. 595), тоді як англосакси – до далонордичного. Пережиткові, тобто ще навіть палеолітичні антропологічні типи населення показані там же на карті (с. 94 – 95, за даними К.Куна) тільки в Пн. Ірландії, Шотландії, Зах. Норвегії, Пн. Фінляндії та Естонії. На узбережжі Північного моря між цими теренами вклинюється також ареал архаїчного типу Борребі (з лапландськими рисами, див. с. 65 – 66). До нього з півдня прилягає у французькому Центральному Масиві, в Альпах і Апенінах ще один тубільний архаїчний альпідний тип. Про спорідненість лапландців з альпідами пишуть Е.Варрен і Е.Манкер (с. 148). На думку антрополога Е.Айкштедта (1934 р.) лапландців можна вважати лише

північною адаптацією альпідів (див. Kiszely, с. 560). “Готові форми” лапландського антропологічного типу знайдені над палеолітичним горизонтом у розкопках Яніславецької культури (див. карту, рис. 1). Численні приклади людей саамського типу відомі по цілій Європі – у Польщі, Україні, Угорщині (там само, с. 562 – 563). Деякі етнографічні факти також виявляються несторонніми для теми. “Зокрема, відомо, що порівняно недавно серед лапландців існував звичай татуювання обличчя (пор. там само, фото), що має аналогії у берберів Пн. Африки, евенків, мансі (ще 100 років тому, див. Федорова, с. 59). Не виключено, що аналогічний звичай існував і у піктів, адже сама їхня латинська назва “пікти” означає “розмальовані” (показово, що це – переклад або тлумачення давніших кельтських назв. вал. Prydyn, ірл. Cruithen; – Дирингер, с. 605; Федосеева, с. 191.).

Нарешті, нещодавно досліджена генетична картина популяцій Європи (див. Cavalli-Sforza, с. 269), загалом корелюючи з їхнім географічним розміщенням, підтверджує істотну окремішність знову ж таки басків, сардів, фінів, лапландців, ірландців, а також греків (див. рис. 2).

Про надзвичайно велику давність *мовних зв’язків* між племенами Західної та Пн.-Сх.Європи свідчать факти прямих баскійсько-фінських аналогій: зрозуміло, що такі контакти були можливі в часи до появи перших індоєвропейців у Подунав’ї. Це відкриття зроблено 1960 р. Й.Губшмітом, який наводить 2 гнізда баскійсько-середземноморських слів з відповідниками у фінській та естонській мовах (див. Locker, с. 7). З іншого боку, Л.Беднарчук (с. 659) подає цікаві приклади ірландсько-баскійських лексичних паралелей: дав. ірл. a(i)nder “дівчина”, adare “ріг”, laigh “мотика” відповідають баск. andere “пані”, adar “ріг”, laya “мотика”. Цей список можна доповнити парою: дав.-ірл., ass /at “молоко” – баск. esne “молоко”. В галузі граматичної будови збіги істотніші. Так, типова для кавказьких і баскійської мови *двоособова дієвідміна* вживається також у волзько-фінських, мадярській, ненецькій (але не у балтійсько-фінських, – Manzelli, с. 457, 460). Як встановив Е.Локер (с. 28 – 29), *ступені порівняння* баскійської мови паралельні до фінських аж до таких нюансів: фін. rann.empa.na “ближче до берега” (рос. “бережнее”, – пор. “мористее”) має таку ж морфологічну будову, як і баск. herri.rat.ago “ближче до села”. Баскійська категорія неозначеності mugagabe виявляється містком між близьким явищем африканських мов та *партитивом* слов’янських і фінської мов (там само, с. 18), який становить повну аналогію до французького і баскійського партитиву (там само, с. 17 – 19): пор. приклади Дж.Мандзеллі (с. 455): фін. Sitä en tiedä “цього я не знаю” і франц. Je n’en sais rien “т.с.”; фін. Ei ole leipää “немає хліба” – поряд з баск. Ez dago ogirik і фр. Il n’y a pas de pain” т.с.”; фінс. Laivaa ei vielä näy “корабля ще не видко”. І фінські, і баскійська мають *післяйменники* (щоправда, балтійсько-фінські мови допускають їх вжиток і як прийменників) (там само, с. 464). Є післяйменники і в кельтських, і фактично в англійській. Як зазначає Т.Хрис Джонз, гумористичне “правило” англ. граматики “a preposition is a bad word to end a sentence *with*” (букв. “прийменник – небажане слово закінчення речення для”) – це справжнє правило валлійської граматики: Dewch i mewn “come in”, Rhowch y golau ymlaen “put the light on” (Rhys Jones, с. 156).

Як повідомляє телепрограма Бі-Бі-Сі “Вікінги” (з посиланням на публікацію в журналі “Proceedings of the National Academy of Sciences”), колектив генетиків з університетів у Лондоні, Оксфорді та Девісі (штат Каліфорнія) на чолі з проф. Д.Голдстейном нещодавно відкрив матеріальну і статистичну тотожність хромосоми Y (що успадковується від батька до сина) у валлійців, ірландців та басків (досліджено відповідно 88,146 і 50 осіб). Таким чином, одержано “перший прямий доказ генетичної близькості *по батьківській лінії* басків та кельтомовних народів Британії як нащадків дорільничого населення палеолітичної Європи”. Цим підтверджено попередні висновки про те, що “вік кельто-баскійських зв’язків вимірюється десятками тисяч років”. З іншого боку, з’ясувалося, що “*жіночі* генетичні патерни сучасних кельтів мають близькі аналогії в Пн. Європі”. То ж і не дивно, що найбільше свідчень **протофінського мовного субстрату** досі відкрито і описано у кельтських мовах. З огляду на велику давність цих доісторичних зв’язків *лексичних аналогій* порівняно небагато. Так, наведена Л.Беднарчуком (с. 716) дав.-ірл. форма suil <*suli “око” може становити паралель до фінс. silma “т.с.”. Слова “цілком невідомого походження” – дав.-ірл. bec(an) “малий”, дав.-вал. bichan, с.-вал.,н.-вал. bach, bychan, брет. bihan, дав.-корн. boghan – пракельт.* be/akk(an)os (там само, с. 725) – на нашу думку, цілком задовільно можуть бути пов’язані не лише з іт. piccolo, фр. petit “т.с.”, але і з фін. pikku(inen) “мал(еньк)ий”. Щодо дав.-ірл. run “таємниця”, то його Л.Беднарчук (с. 724) зіставляє з вал. rhin, с.-брет. rin “т.с.”, с.-корн. Rin-duran (ім’я), а також з гот. runa “таємниця”, дав.-норд. run “таємниця, (на)рада, письмо”, – звідки, на його думку, запозичене фін. runo “пісня”; проте він зазначає, що латис. runa “(таємнича) розмова” теж може бути з цього лексичного ряду. Ще дві унікальні ізоглоси поєднують кельтські мови з іншими групами уральських мов. Так, ірл. префікс leath – “половина” (як у leath – phunt “пів фунта”), опиняючись перед назвою парних предметів, починає означати “один з двох”: leath–lamp “одна рука”, leath–bhrog “один черевик”. Як зазначає Д.Грін

(с. 38) “єдина європейська мова з такими ж конструкціями – це угорська, де fél lába (букв. “його півноги”) означає “одна з його ніг” – якраз, як ірл. a leath–chos”. Нарешті, ненецька назва xasu ju” букв. “ненецька десятка” тобто, “дев’ять” (!), – яка протиставляється luca’ ju” “російській десятці”, тобто, “десяти”, – є поки що єдиним мовним ключем, здатним прояснити семантичну структуру загадкового валлійського числівника daunaw букв. “два – дев’ять”, тобто, “18”.

Значно вагоміші *граматичні й типологічні* збіги кельтських і фінських мов. Як відомо, особливістю угрофінських мов є брак дієслова “мати”, замість якого вживається добре відома слов’янським мовам конструкція “в мене є”. Серед індоєвропейських мов це явище існує лише в кельтських: ірл. ta leabhar agam, вал. mae llyfr gyda fi – пор. лат. est mihi liber, рос. у меня есть книга. Аналогічні фінські конструкції – фін. minulla on kirja, ест. mul on raamat (Manzelli, с. 449; Greene с. 41).

Цільнооформленим особовим займенникам більшості індоєвропейських мов у кельтських мовах відповідають також і *присвійні суфікси*, які, крім усього, легко сполучаються і з прийменниками /!/ . Так, ірл. прийменник le означає “разом з”, звідки: liom “зі мною”, leat “з тобою”, leis “з ним”, leithi “з нею”. Це явище звичайне і у фінській: kanssani “зі мною”, kanssanne “з вами” при kanssa “разом з” (див. Greene, с. 39). Ірландське речення Is liom an leabhar букв.“ є (існує) зі мною книга” означає “ця книга – моя”, пор. фр. Ce livre est à moi або Il est à moi, ce livre. У валлійській мові такі “особові закінчення” прийменників дублюються самостійними формами займенників, напр. Rhaid iddo fe dalu “йому треба платити”, де замість iddo fe “йому” можуть бути вжиті також iddi hi “їй”, iddyn nhw “їм”, адже прийменник і “до” має ці змінні форми у третій особі однини і множини (Rhys Jones, с.74 – 75). Як зазначає Дж.Мандзеллі (с. 446), система присвійних суфіксів повністю збережена у волзько-фінських мовах (як і в кельтських гойдельських); у фінській вона знаходиться у перехідному стані, адже має певні риси факультативності вжитку, – до речі, як і в тюркських, фарсі, кельтських бритських), а, наприклад, у естонській такі суфікси зникли порівняно недавно – у XVII ст. Інший ірландський зворот ina dhiaidh букв. “у його слід”, тобто, “після нього” (Greene с. 39) за нашим спостереженням має пряму аналогію в фін. jaljessään букв. “‘слід-в-його”, тобто, “слідом за ним”. Найархаїчніша з-поміж живих кельтських мов, ірландська, для передачі таких простих понять як “одягати” і “знімати” вживає сполучення cur ar / baint de (аналогічні до англ. put on / take off), які в кінцевому рахунку відповідають фін. panna... päälleen (päähänsä) / ottaa... päästään, riisua... kädestään. Знаменно, що валлійська, яка поширилася на островах пізніше від ірландської, вживає тут однослівні лексичні засоби gwysgo / tynnu – як, скажімо, у фр. mettre / ôter. Своєрідний *фінський “пасив”* являє собою, фактично, безособову дієслівну форму 3-ї ос. одн. з ширшою особовою семантикою, напр. sanotaan “говориться, кажуть, ми говоримо, говорімо”. Відомі індоєвропейські аналоги: ірл. teitear, фр. on (y) va, нім. man geht “(хтось) іде, ми йдемо” або тоск. італ. розм. noi si dice “кажуть” (див. Manzelli, с. 456).

Як відомо, в ірландській мові існує категорія, що відповідає фінському відмінку *ессиву*. Так, при ірл. is muinteoir é “є вчителем він” тут вживана й інша конструкція: ta sé ina mhúinteoir anois букв.”існує він у його вчителі тепер”, тобто “він тепер учителем” або “він тепер вчителює”. Пор. іще ірл. bi i do bhuachaill mhaith “будь добрим (чемним) хлопчиком” (див. Greene, с. 44). У межах поняття “бути” деякі мови Європи розрізняють значення екзистенційності (існує) та локативності (знаходиться). За даними Дж.Мандзеллі (с. 445), це такі мови як фінські, слов’янські, кельтські та іспанська. На аналогії між гельською та іспанською у розрізненні двох дієслів “бути” (esta borracho: es alcadle) вказує Е.Локер (с. 26), пов’язуючи семантику останнього з фінським ессивом (був старостою, лікарем).

В усіх фінських мовах, а також у саамській та ненецькій є особливе заперечне дієслово з протоуральського *e- (в ест. воно застигло в 3 ос. одн. ei, і тому обов’язковий вжиток особових займенників). Такою ж архаїчною рисою, що нагадує про давно подолані логічні труднощі доісторичного мислення при вираженні заперечення, є особливі граматичні засоби заперечення, зокрема, у валлійській мові: dydw i ddim eisiau mynd “Я не бажаю йти”, пор. фр. je ne veux pas aller. Проте ще прозоріший зв’язок дослідники вбачають тут із англ. I don’t read “я не читаю”, пор. фін. en lue (Manzelli, с., 454; Greene, с. 30).

Англо-фінські мовні паралелі вперше відкрив Е.Леві (1942 р.). На думу Е.Локера, основна заслуга Е.Леві полягала в тому, що він відкрив третій напрямок історичних зв’язків прадавніх мов Британських о-вів – Пн.-Сх. Європу (доти були простежені перші два напрямки – Зах.Європа і Пн. Африка, – Locker, с. 6 – 7). Природно, що окремі з цих паралелей проникли до англійської з кельтомовного субстрату і були вже згадані вище. До них слід додати ще підмічену Д.Гріном аналогію у виражені згоди й незгоди необов’язково за допомогою часток “так” чи “ні”. Це відомі звороти англ. I am, I am not; I did, I did not, аналогічні за структурою і функцією до вал. Ydw; nag ydw “(я) є”, “(я) не є”, пор. фр. je (ne) le suis (pas), а також порт. sou (,sim) і, зрештою, фін. olen (kyllä), тобто, як в англ.

Yes, I am “(так,) я є”. Ірландська так само уникає комунікативних часток, але тут структура функціональних відповідників дещо відмінна: Та; nil “це є”, “це не є”, а в інших випадках is ea; ni hea букв. англ. it’s that; it’s not that, тобто, “це те”, “це не те”. ( Ó Sé, с. 26 – 30).

В. Локвуд прямо вважає германську двочасову дієслівну систему типологічною калькою з фіно-угорської, адже в давнину відповідні діалекти контактували (с. 123 – 124). Певною аналогією до тривалісних часових відтінків англійського дієслова є кельтські конструкції на зразок ірл. bhiodh sé ag dul букв. he was in (the habit of) going, пор. рос. хаживал, нашивал, видывал. Дієслово та “бути” має, як виняток, навіть presens habitualis (пор.англо- ірл. he does be, he bees): bionn se ag dul “he is in (the habit of) going”, рос. хаживает (Greene, с. 47). Зауважимо, по-перше, що ірл. dul “йти” і матеріально і семантично нагадує фін. tulla “прийти”, а по-друге, що структура цих зворотів аналогічна до фін. han oli menossa; hän on tulossa. Е.Локер (с. 30) також відзначає функціональну подібність англ. ing-форми до фін. третього інфінітиву, напр., nuku.maan “sleep.ing”. Він вказує і на брет. вираз me a vel ac’hanout букв. “я є у баченні тебе”; подібні конструкції відомі і гельській, і англійській (he is coming) і знову нагадують фін. olen menossa “я якраз іду”, – пор. також фр. il est en train de... (Locker, с. 23). Як зазначає цей автор в іншому місці, певна кількість явищ фінської та слов’янських мов знову спливають у баскійській та англійській – лише у пом’якшеному вигляді (там само, с. 31 – 32).

Поки що непояснима матеріальна і функціональна аналогія фр. та італ. дієприкм. мин. часу на –[y], –uto з фін. на –ut (мн. –eet). До речі, голосний u в італ. формах теж чергується з e (хоча і в інфінітиві): potuto – potere, dovuto – dovere. Показово, що в фр. та італ. дієслівних системах це [y], – u – внутрішніми причинами не зумовлене.

Слов’янським зворотним займенникам “себе”, “-ся” (“я виспався”) відповідають у німецькій тільки особові займенники – ich freue mich; щодо фінської, кельтських та англійської, то в них обидва ряди займенників співіснують і навіть сполучаються (Locker, с. 31), пор.: ірл. me fein, muid fein, вал. fy hunan, ein hunain, англ. my.self, our.selves, фін. itse.ni, itse.mme – Tunnen itseni sairaaksi “Я почуваю себе хворим”. Анг. father’s house до 17 ст. вважали скороченням звороту “father his house” – тут очевидні уральські аналоги, напр., угор. az apa ház.a (але у фінс. лише isän talo, – Manzelli, p. 448).

Накопичені сучасною наукою відомості про **лексичний вплив** угрофінських та самодійських мов на сусідні індоєвропейські ще порівняно скромні. Проте, сотні запозичених російськими діалектами фінських слів дослідив у своєму словнику М.Фасмер (див. Фасмер); запропоновано обґрунтовані фінські етимології поширених у слов’янських мовах слів: дуб, сом, хміль, ровдуга, сани, половина, щука, щупак (В.Топоров і О.Трубачов), лайба (А.Непокупний); чимало запозичень з фінських мов виявлено у балтійських, особливо в латиській та її діалектах; кілька фінських запозичень виявлені навіть у тохарських мовах (у теперішньому Сіньцзяні) (Гамкрелидзе, Иванов).

У Зах.Європі слід вказати на балтофінське походження швед. pojke “хлопець” з фін. poika, а латис. puika – з ест. poeg “т.с.” < протоугрофін. *pojka, звідки і мадярське fiu [‘fiu:] “т.с.”. Залишається враження, що дослідники не наважуються включити до цього ж ряду і англ. boy, відоме з 13 ст. у значенні “слуга, хлопець”. Однак Оксфордський словник вважає джерелом англ. слова *східнофризьку* форму boi “молодий панич”, що фактично вказує на скандинавський вектор запозичення.

До фінського слова індоєвропейського походження parta “борода”, ест. part існує кілька етимологічних версій – виведення його з якоїсь давньої форми, пов’язаної з сучасними англ. beard, нім. Bart, лит. barzda, слов. б(о)рода; сюди ж і іт. barba. Проте дивує повна відсутність відповідників цього слова у Скандинавії, де поширена інша лексема: шв. skägg, нор. skeg. Дуже схоже, що це запозичення з лап. skávža, пов’язаного далі з тюрк. sakal, башк. haqal, монг. saqal, звідки воно давно проникло до мордовської: ерзя sakalo, мокша sakal (пор. Manzelli, с. 471; SSA).

Надзвичайно важлива, але досі все ще важка для пояснення ізоглоса об’єднує ненецьке p9dara “ліс” (ЯН,Ш, с. 373) і румунське pădure “т.с.”, яке вважають латинським за походженням (Vocabularul..., с. 34). Очевидно, що румунська назва – самотня серед індоєвропейських назв лісу. Зате корінь ненецького слова відповідає ненец. p’a “дерево”, енец. pe, селькуп. po “т.с.”, звідки pol’ “дерев’яний” протосамод. *pä, протоугрофін. *puwe / *puxi, звідки мадяр, fa, фін., ест. puu (SSA).

Дослідники вважають дуже давніми запозичення до різних індоєвропейських мов уральського слова *kala “риба” (фін. kala, мад. hal, ненец. xalja, – див. Гамкрелидзе, Иванов; Manzelli, с. 474). Воно проникло і до іранських (авест. Kara – назва міфічної риби з річки Ranha “Волга”), і до балтійських (пруська kalis “сом”), і до італьських (лат. squalus “акула”), і до германських мов (*hwalaz > дав.-ісл. hvalar “кит”, дав.-верх.-нім. hwelira “сом”, анг. whale “кит”, – звідси зворотне запозичення до фін. valas “кит”). Істотно, що все це – назви великих риб, з якими задовго до появи індоєвропейців були вже обізнані прибережні мезолітичні племена рибалок. Саме так – kalamieD “рибалки” – називали себе ліви, (Häkkinen, с. 168; Manzelli, с. 515). Їхня держава (на місці пізнішої Ліфляндії) понад 400

років тримала у покорі (800 – 1236 рр.) куршів – предків однієї з етнічних груп теперішніх латишів. Ця переконлива у своїй простоті етнічна самоназва лівів дає підстави повернутися до теми піктів.

Відомо, що й пікти мали свою державу (бл. 300 – 843 рр.), яка під тиском норманів мусила об'єднатися з Шотландським королівством (Schei, p. 37). Ще у 4 ст. пікти запозичили у своїх сусідів-кельтів т. зв. огамічне письмо, ключ якого не загубився й до наших днів. Серед знайдених досі численних огамічних написів (біля 400) піктських – лише близько 20. Вони добре читаються, але не піддаються перекладу, адже написані невідомою, явно доіндоєвропейською мовою. Окремі опубліковані написи (див. Дирингер, с. 606; Schei, p. 39; пор. рис. 3) транслітеруються так:

1.IRATADDOARENS. 2.GERCADDOSDEN
3.UORRANNUURRACTEOZVVCEOROCCS.

Піктська, очевидно, мала більше звуків, аніж давньоірландська. Тому й були, на думку Макалістера, винайдені додаткові піктські знаки до ірландського огамічного письма: більшість із них – для передачі голосних. Макалістер робить звідси висновок, "що подібно до *фіноугорських* мов, піктська мала велику різноманітність голосних" (Дирингер, с. 607). Щойно наведені транслітеровані написи дають підстави вказати в них і на інші паралелі до фінських фонологічних систем: гемінати (подвоєні приголосні), довгі голосні й дифтонги, типові для фінської сполучення KS, кінцеве EN. Назва одного з піктських племен – каледонян – була прийнята римлянами як назва цілої країни – Каледонія. От тепер і здається, що в світлі всього сказаного можна було б у зв'язку з цією назвою нагадати, зокрема, й етнічну самоназву лівів kalamieD "рибалки" (інакше див. Федосеева).

Ще один доіндоєвропейський мовний релікт досі широко вживаний у всій великій Приальпійській області Європи включно з Юрою: тут поширене специфічне пісенне закликання худоби з гірських пасовищ – Kuhreigen, букв. "коров'ячий хоровод" в Австрії; фр. ranz des vaches (ranz з нім. Rang "ряд"), тобто, "череда корів" – у Швейцарії та Франції. Цей же звичай відомий і в Скандинавії, зокрема, у Норвегії: lokk букв. "прикриття відступу". Звертаючись у той бік, де на віддалі пасуться корови, господар голосно виспівує їхні імена, а потім – "магічне слово": це Loba в Австрії або Liauba – далі на захід (див. Seeger; Mala...). Худоба навчена, почувши заклик, самохіть повертатися до двору. У французькій Юрі побутує трохи довша формула, але без імен корів: Liauba, liauba, foraria! (див. Jeunesse...). В контексті конкретної екзокомунікативної ситуації (заклик до худоби: припинити, скінчити пастися) закономірно напрошується аналогія до першого слова – якийсь давній відповідник до основ, скажімо, таких фін. слів як loppu "кінець", lopettaa "кінчати" (тоді до foraria цілком гіпотетично було б vuoren.karja "гірська скотина" (?)).

Інший відомий європейський культурний релікт – ірл. і шотл. кільт (від сканд. kilta, пор. фін. kietoa "обгортати, загортати", – SSA,I, 364). Такий же одяг по-алб. і грец. – фустанелла, по-лат. і італ. braca (гальського походження, – De Agostini, p. 285). З останнім пов'язане сард. ragas "з досить поширеним тут переходом br у r" (Cortelazzo, Zolli, p.1024), що знову нагадує типові фінські спрощення початкових груп приголосних: rouva, risti (пор. нім. Frau рос. крест).

Не можна проминути й ряд прадавніх європейських топонімів: гори Cevennes, Kieve, Kiebitz, Cheviot Hill, Kijów, Kivalo, гори Кейви (Пн. Хібіни), Кев (пд.-манс. назва Уралу, – Мурзаев), Кийская сопка, Кийские о-ва в Білому морі, імовірно – Київ, Кийские горы (тепер. Кузнецький Алатау), річки Кия, Киевский Еган (Зах. Сибір), оз. Kivijärvi, p. Keve, Kievinys, Ceva (Мови...). Прозора пов'язаність цього ряду назв з морд. kev "камінь", манс. kew, фін. kivi, водс. tšivi "т.с." (SSA, I, 378), які походять з доперм. * kiwe – "т.с." (Лыткин, Гуляев, с. 123).

Нарешті, ще одну велику групу досліджених явищ складають *фонетичні* аналогії між фінським та індоєвропейськими мовами Європи. В системах вокалізму мов Пн. і Центр. Європи привертає увагу ареал поширення типових огублених голосних переднього ряду ü[y] та ö. До нього належать: фінська мова і решта прибалтійсько-фінських, марійська (ще – хантийська, селькупська), мадярська, окремі тюркські, а з-поміж індоєвропейських – всі германські, французька, ретороманська, окситанська, півн. говірки італійської, албанська, частково – грецька, деякі з згаслих кельтських – галльська і корнська (у записах 17 ст.: gül, füsta, füns, ös; Bednarczuk, 707), зі слов'янських – згасла полабська (ö, ü), а також архаїчні кашубські говірки польської мови (ö, uy, Urbanczyk, 92 – 93) і не менш архаїчні полісько-сіверські говірки української мови (vün, kün', bölko – bölko), – останні, до речі, поширені в тому ж районі, що й реліктовий в Україні робустний антропологічний тип, звичайний для Прибалтики (див. Дяченко).

У системі приголосних така яскрава фонетична риса як палаталізація (пом'якшення) використовується як фонологічний засіб в ірландській мові: cat "кіт" -cait [kat,] "коти". Географічно

найближчі в Європі мови з такою ж особливістю – румунська, слов'янські, волзько-фінські, самодійські. У саамській мові звичайним явищем є глухі носові (!): liehmu [liemu] "м'яка погода" (фін. lämmin sää). Цей фонетичний раритет з-поміж "нових" мов Європи має лише валлійська (в кінці слів без наголосу трапляються вони і в португальській, пор. Manzelli, 496). Зате скільки завгодно глухих плавних – йх, рх, рьх, лх, льх – у мордовській – мокша (там само, с. 521): частина їх є і у валлійській – rh, ll, nh, mh.

Але майже неймовірною (на грані наукової сенсації) виглядає наявність в ірландській (і гельській) мові механізмів *гармонії голосних* (!!). Серед індоєвропейських мов цей феномен більше не відомий ніде. Але на пн. сході Європи це – звичайне, системотворче морфонологічне явище майже всіх уральських мов (крім пермських та лугової марійської) і багатьох алтайських. В ірл. мові сингармонізм лише тембровий (без лабіального і компактнісного складників), проте ним досі охоплена значна частина граматичних явищ (див рис. 4; – за Ó Sé, p. 21, 33, 44, 102, 121 – 122, 148, 245). До позиційних і комбінаторних звукових змін належать і т. зв. мутації початкових проривних p, t, k у кельтських мовах, які зачіпають ті самі звуки, що й чергування сильних і слабких основ у фінських мовах. Ці самі тріади проривних були відомі і галльській мові (PP, P, B; TT, T, D; KK, K, G – див. Bednarczuk, 710).

***Рис.4. Гармонія голосних в морфологічних засобах ірландської мови***

| Значення суфіксів | Форма суфікса після кореня: | |
|---|---|---|
| | З голосними a, o, u | З голосними e, i |
| 1. Майбутній час дієслів типу 1 | -faidh [h-] | -fidh [h-] |
| 2. Безособова форма дієслова | -tar | -tear |
| 3. 1 ос.одн. теперішн.часу дієслів | -aim | -im |
| 4. 1 ос.мн. " " " | -aimid | -imid |
| 5. Решта форм " " " | -ann | -eann |
| 6. Множина прикметників | -a | -e |
| 7. Емфатична (підсилювальна) частка | -sa | -se |

Можливим протофінським субстратом можна пояснити і германський початковий наголос (Lockwood, p. 124) і спрощення у вимові деяких початкових груп приголосних у герм. мовах (пор. англ. (k)now, (k)nee, (k)nife, ()luck – шв. lycka, але нім. Glück ). Справді, аналогічна тенденція значно поширеніша у фінських мовах (пор. фін. tupa, ест. tuba "кімната" з нім. Staube, фін. kaappi з серед.-шв. skaap, фін. koulu з нор. skola, лат. schola, фін. risti з грец. через рос. крест, фін. vapaa зі слов. свобода, ест. raamat з грец. через рос. грамота і сотні інших слів). Показово, що такі спрощення відомі й кельтс. мовам при запозиченнях герм. слів (вал. taith "подорож" – пор. нім. steigen, галльс. Dirmu, вал. seren – пор. нім. Stern, – див. Bednarczuk, 652). Є сліди цього явища і в нідерландській, де історичне h зникло перед l, r: lopen з прагерм. xlaupan – пор. нім. klopfen "бити" тощо (Szulc, 800).

У фінській мові є змикання зв'язок [ ' ] після кінцевих -e та -a в інфінітивах (ширше це явище відоме в ненецькій), що призводить до подвоєнь приголосних всередині ритмічних груп у мовленні: tule /t/tanne /'/, terve /t/ tullut. Цілком аналогічні позиційні причини призвели до розвитку таких же гемінат в італійській мові: tre /p/ porte, si /s/ signore, davvero, abbastanza, macché ( пор. Papp. с. 22, 78). Принагідно зауважимо, що типологічно фінська найближча до італійської і за ступенем вокалічності мовлення (за часткою голосних у потоці мовлення): відповідно I і II місце серед мов Європи.

Нарешті, в деяких позиційних змінах приголосних італ. діалектів (тоск. la forta < la porta) окремі дослідники вбачають аналогію до явищ типу фр. і порт. liaison і навіть називають їх мутаціями – як у кельтології (Greene, с. 21, 60). La forta – типовий приклад спірантизації: як і інші види леніції та чимало інших фонетичних рис, нпояснимих з внутрішніх фонетичних тенденцій індоєвропейських мов Європи, вони засвоєні – переважно через кельтське посередництво – очевидно, з доіндоєвропейського субстрату (Thomason, Kaufman, p. 111).

Як бачимо, збіги у явищах мов Зах. Європи та фінських і ширше, уральських – не просто численні, вони масові й багатобічні: лексичні, граматичні, фонетичні, семантичні. Проте, їх поки що важко звести в одну систему через велику давність мовних контактів, що їх спричинили. Водночас очевидно, що серед досі виявлених аналогій переважають структурні, граматичні, – як відомо, значно давніші від лексичних, – що добре корелює з даними генетики про тривале, епохальне збереження на Пн. Заході Європи протофінського субстрату, імовірно – за умов тисячолітньої двомовності.

* * *

Без сумніву, принципово нова етика міжетнічних стосунків у спільноті європейських народів колись прийде до принципу шанобливої уваги до всіх без винятку європейських етносів, – включно з тими, історія яких знала вищі суспільні злети задовго до того, як на порозі Балкан з'явилися перші рільники – імовірні носії індоєвропейських мов. Була своя державність у етрусків і пелазгів, у піктів і лівів. Отже, – є і їхня пайка у фундаменті сьогоднішньої Європи. Отже, – ми стоїмо і на їхніх плечах.

Як з'ясував А.Сміт (1986 р.), не буває "націй" без двох мінімальних умов: по-перше, це почуття національної ідентичності (що спирається на історичну пам'ять), по-друге, це відчуття спільної національної мети або долі (що спирається на міф) (Smith, p. 2). Національна пам'ять – це об'єктивне явище етнічної історії. Незнищиме, невидне для нефахівця коріння цієї пам'яті зберігає мова народу. І тут є над чим замислитися, дізнавшись, що не лише осетинське слово "раб" – qazajrag – походить з етноніма хозар (зате звідси і українське поважне "козарлюга"), і що не тільки англійська назва раба slave та споріднені слова в інших мовах походять з етноніма слов'ян, – але й що назва арійця дожила-таки до наших днів в живому вжитку у фінських народів – orja – але теж у значенні "раб, слуга". Викорінювати мову – зокрема, мови "меншин" – для насильницької зміни національної ідентичності – заняття не нове, копітке і, всупереч окремим позірним "успіхам" – безнадійне, бо меншин надто багато. До рішучих змін у цій галузі підштовхує логіка нових міжнародних стосунків у об'єднаній Європі (наш симпозіум відбувається у 2001 році, проголошеному Радою Європи та Європейською Комісією Європейським роком мов під гаслом: "Європа – скарбниця мов").

Тоді може якось можна впливати на національні міфи? Але тут було б помилкою продовжувати тисячолітні традиції міфотворчості, запропонувавши на зміну національним міфам, наприклад, континентальний. Чи не час будувати спільну мету Європи і творити її долю з повагою не до міфології, а до хронології?

**Література**


1. Дирингер Д. Алфавит. – М., 1963. – С.605 – 607. Огамическое письмо.
2. Залізняк Л. Заселення Півночі Сх. Європи за даними археології // Етн. історія нар. Європи. Вип. 5.
3. Лыткин В.Н., Гуляев Е.Н. Краткий этимологичский словарь коми языка. – М., 1970.
3. ЛЭС = Лингвистический энциклопедический словарь /Ред. В.Н.Ярцева. – М., 1990.
5. Мови Європи: Календар на 2001 рік /Укл. К.М.Тищенко. – К. – Львів, 2001.
6. Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. – М., 1984.
7. Основы финно-угорского языкознания. Прибалтийско-финские, саамские и мордовские языки / Ред. В.И.Лыткин и др. – М., 1975.
8. Таули В. О внешних контактах уральских языков // Новое в лингвистике. Вып. VI. Языковые контакты / ред. В.Ю.Розенцвейг. – М., 1972. – С. 419 – 446.
9. Топоров В.Н., Трубачев О.Н. Лингвистический анализ гидронимов Верх. Поднепровья. – М., 1962.
10. Федорова М.В. Славяне, мордва и анты (к вопросу о языковых связях). – Воронеж, 1976.
11. Федосеева Н.Д. Развитие формул именования людей в Шотландии // Ономастика. – М., 1988.
12. ЯН = Языки народов СССР. Т.3.Финно-угорские и самодийские языки.– М., 1966.
13. Bednarczuk L. Języki celtyckie // Bednarczuk L. i in. Języki indoeuropejskie. T.2. – W., 1988. – S. 645 – 731.
14. Cavalli-Sforza L.L. e.a. The History and Geography of human Genes. – Princeton, 1994.
15. Cortellazzo M., Zolli P. Dizionario etimologico della lingua italiana.– Bologna, 1985.
16. De Agostini = Grande dizionario della lingua italiana De Agostini.– Firenze, 1990.
17. Greene D. The Irish Language. An Ghaeilige. – Dublin, 1966.
18. Habschmid J. Mediterrane Substrate //Romanica Helvetica 70; 1960.
19. Häkkinen K. Suomalaisen esihistoria kielitieteen valossa. – Helsinki, 1996.
20. Jeunesse qui chante. 350 chansons anciennes. – P. :Les éds ouvrières, 1967. (Le ranz des vaches. Chanson de Jura).
21. Kiszely I. A földnépei. 1. Európa népei. – Budapest, 1979.
22. Locker E. Die Ältesten Sprachschichten Westeuropas // Öst.Akad.des Wissensch. Philos.-hist.Klasse. Sitzungsberichte, 210. Bd.5. Abhandlung. – Wien, 1962.
23. Lockwood W.B. Indo-European Philology. Hisorical & comparative. – London, 1971.
24. Mała enzyklopedia Muzyki. – W., 1968.
25. Manzelli G. Le lingue non indoeuropee d'Europa // La formazione dell'Europa linguistica /Red. E.Banfi. – Firenze, 1993.
26. Ó Sé D., Sheils J. Irish. A complete course for beginners. – L., 1993.
27. Papp I. Finn nyelvkönyv. – Budapest, 1978.

28. Polomé E.C. Who are the Germanic people? //Proto-Indo-European: The Archeology of a Linguistic Problem. – Washington, 1987.
29. Renfrew C. Archaeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins. – L., 1989.
30. Rhys Jones T.J. Living Welsh. – NY, 1977.
31. Schei L.K. Moberg G. The Orkney Story. – L., 1988.
32. Mallory J.P. In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth. – L.-NY, 1989.
33. Seeger H. Musiklexikon in zwei Bänden. Bd.1. – Lpz., 1966.
34. Smith A. D. The Ethnic Origin of Nations. – L., 1986.
35. SSA – Suomen Sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. Osat 1, 2. – Helsinki, 1992; 1995.
36. Szulc A. Języki germańskie // Bednarczuk L. i in. Języki indo-europejskie. T.2. – W., 1988. – S. 733 – 816.
37. The Concise Oxford Dictionary of Current English. – L., 1956.
38. Thomason S.G., Kaufman T. Language Contact, Creoliazation and Genetic Linguistics. – Univ. of California Press, 1988.
39. Urbańczyk S. Zarys dialektologii polskiej. – W., 1972.
40. Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice / Coord. M.Sala. – Bucureşti, 1988.
41. Zvelebil M. Indo-European Origins and the Agricultural Transition in Europe // Whither Archeology ? / Ed.M. Kuna. – Praha,1995. – P. 173 – 203.

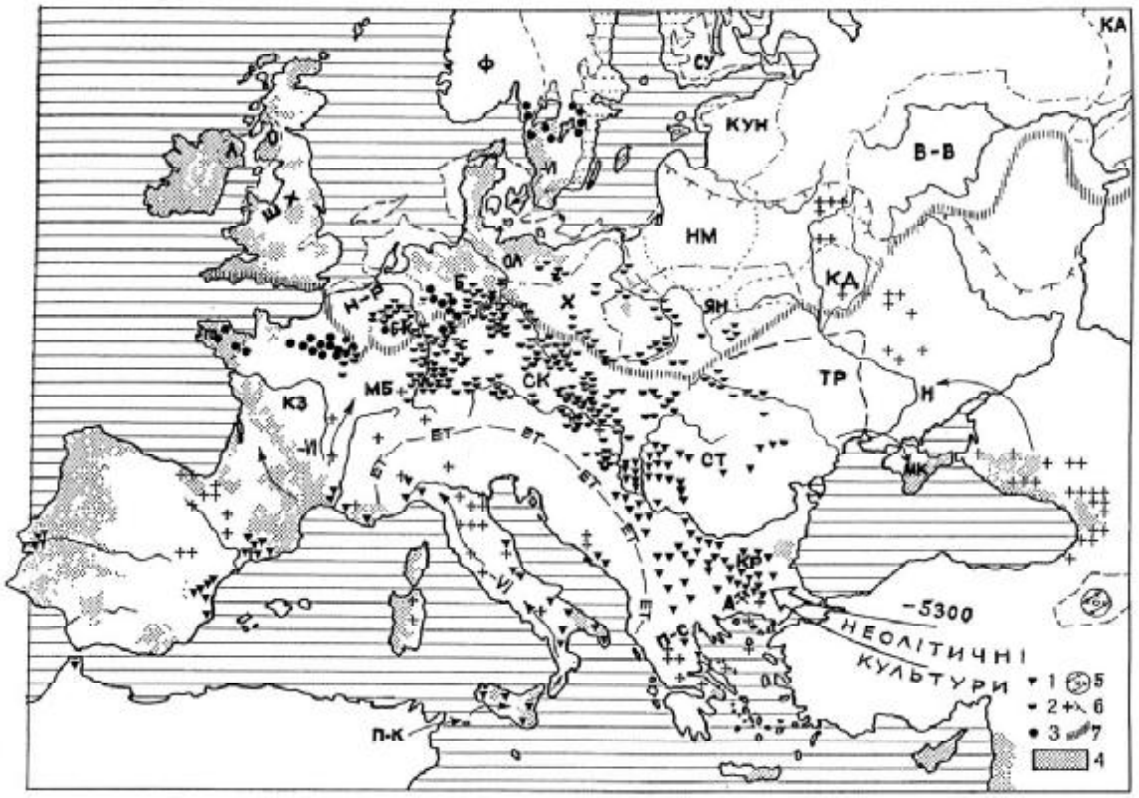


***Рис. 1. Карта археологічних культур 6 – 4 тис. до н. е. в Європі.***

Умовні позначення. *Неоліт Європи*: 1. Культура Старчево (СТ), Крис (КР) і кардіальної кераміки (на узбережжі Середземного моря). ПС - протосескло (передкерамічний неоліт). А – копальня мідної руди в Аї-Бунарі (Болгарія). 2. Культури стрічкової кераміки (СК) і трипільська (ТР). *Культури попередніх традицій:* 3. Культура поховань у кам'яних скринях. 4. Культури мегалітичних споруд. // 5. Район винаходу колеса (5 тис. до н.е.). 6. Південна межа основного масиву давніх фінських гідронімів за К.Крае та інші скупчення доіндоєвропейських гідронімів ( + ). 7. Південна межа мезолітичних культур останніх мисливців на північного оленя (нащадки аренбурзько-лінгбійських культур за Л.Залізняком і Козловськими): Л – ларне, О - обан, ШХ – шіпіе-хил, НР – нижньорейнська, БК – берон-куенсі, Б – боберг, ОЛ – олдеслое, Х – хойницько-пеньківська, ЯН – яніславецька, НМ – німанська, КУН – кундська, КД – кудлаївська, ВВ – верхньо-волзька, КА – камська. *Епігони палеоліту:* ЕТ – епітардігравет, ГО – гоелік, КЗ – кюзуль, МБ – монбані, МК – мурзак-кобанська к-ра, Н – ненаситецька група, Ф – фосна, СУ – суомус-ярві, П-К – пізньо-капська.

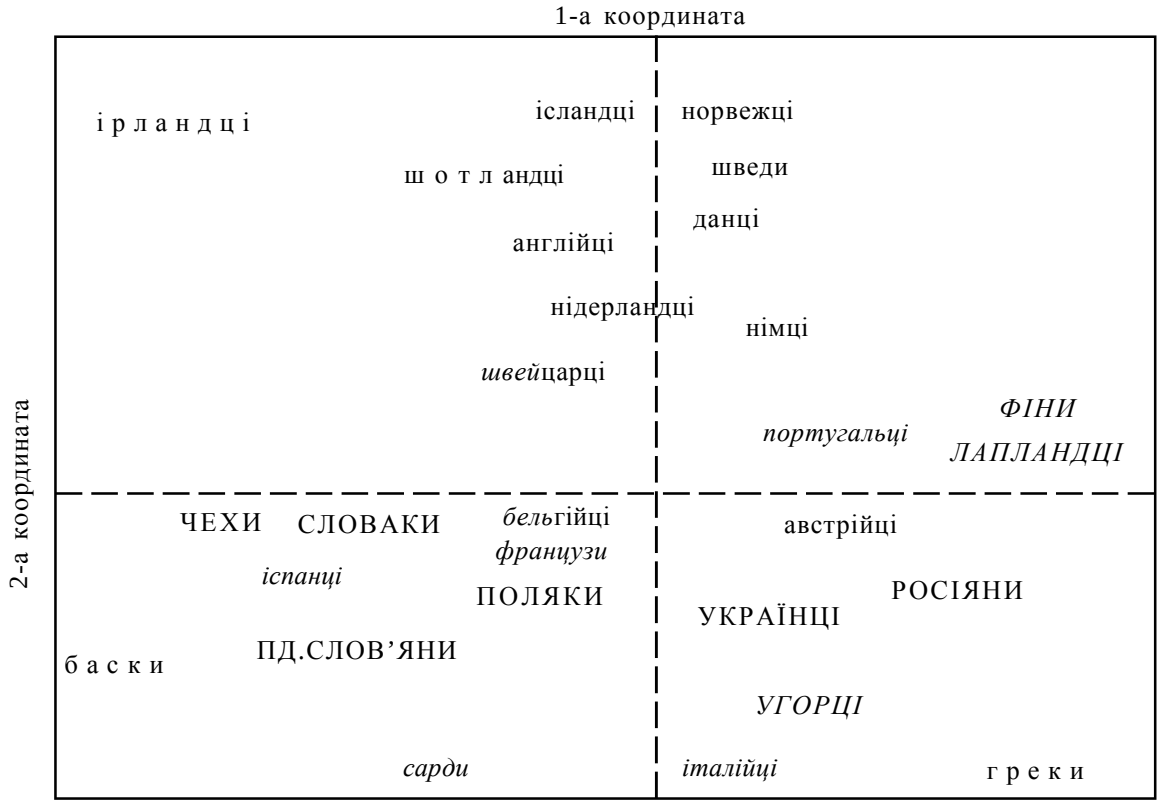


***Рис.2. Генетична характеристика кавказидів у системі координат за двома першими основними генетичними компонентами (за Л.Каваллі-Сфорца зі змінами за В.П.Алексєєвим).***

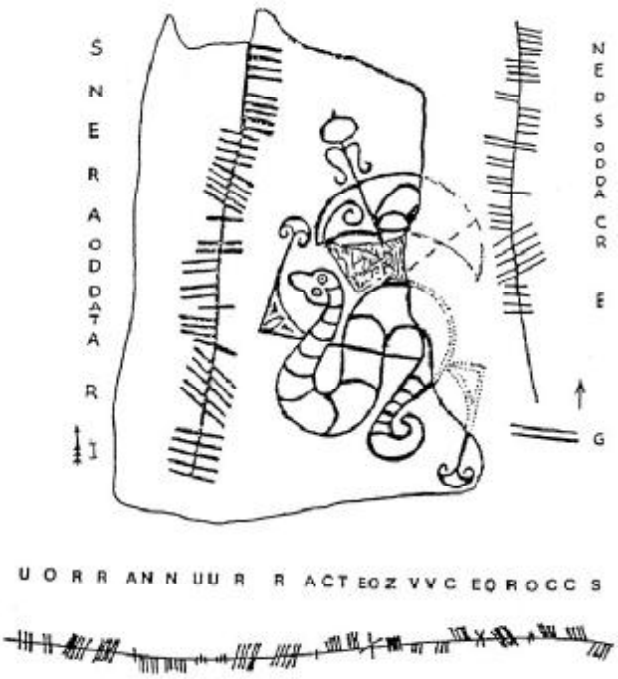

***Рис. 3. Піктські написи огамічним письмом.***

***Kostiantyn Tyschenko. Language evidence of the protofinnish presence in Western Europe.***

*The article deals with generalizing of numerous linguistic facts which may be considered as evidence of the finno-ugric influence on the other european languages.*

*The most ancient linguistic contacts in Europe are represented with some basque-finnish correspondences in vocabulary and grammar (bipersonal verb forms, degrees of comparison, partitive case, postpositions). The most striking and convincing analogies are known as well in vocabulary as in grammar of the finnish and celtic languages, – e.g. the lack of the verb "to have", possessive suffixes combining with prepositions, indefinite third person pronoun, essive case, special negative verb, ing-forms, vowel harmony etc.*

*Some of the well known archaic european cultural phenomena are also put in connection with a possible protofinnish influence, e.g. so called "cow-calling" in Alpine area ("Kuhreigen", "ranz des vaches"), kilt, toponyms, pictish inscriptions with non-indoeuropean phonetical traits. Some new genetic data are also taken in consideration.*

*The language material accumulated in the article would illustrate and strengthen the hypothesis of the Neolitic Creolization of Europe, proposed by the czech archaeologist M.Zvelebil in 1995.*

**Ярослава КОНЕВА**
***Ольштин***

# “НАЦІОНАЛЬНЕ” ТА “ЕТНІЧНЕ” У ПОЛЬСЬКІЙ ТЕРМІНОЛОГІЇ

У сучасній польській антропології, етнології, соціології та загалом у гуманістиці не існує усталених, загальноприйнятих дефініцій таких понять, як “народ”, “нація”, “етнічна” чи “національна група”. Пов’язано це передусім з історичними умовами: повоєнна Польща була моноетнічною державою, і в гуманітарних науках панувала відповідна ідеологія. У класичній антропології приймалося, що етнічні групи відрізняються від народу лише кількісно, а не структурно чи принципом функціонування. Терміном “народ” окреслювалася надплемінна спільнота людей, яких поєднує спільна культура, походження, історія та етнічна територія. Власне таке визначення сьогодні дається поняттю “етнос”[1]. Протягом тривалого часу в польській антропології переважало розуміння “етнічної групи” як “культурної”. Культура ж розглядалася як явище статичне, як своєрідна надісторична матриця, що формувала світогляд людей. Сьогодні на передній план висувається проблема багатокультур’я (особливо це стосується прикордонних зон, званих Кресами), але вже не як арифметична сума незмінних культур[2]. Стало загальноприйнятим переконання, що межі культур плинні й не збігаються з етнічними межами. Дослідники вивчають культурні відмінності етнічних, релігійних та інших меншин, які прагнуть визначитися у панівній національній культурі. На пограниччі спостерігаються нові явища: “зростання значення національних ідей, зростання ролі релігії як важливого чинника, який визначає національно-етнічну відмінність, а також посилення релігійно-національної проблематики”[3].

У Польщі, як і в усій Західній Європі, інтенсивно розвиваються дві протилежні тенденції – ідея Європи регіонів, які повинні мати власний бюджет, законодавчу й виконавчу владу та мати право на власну закордонну політику, а водночас відбувається інтеграція на рівні існуючих національних держав[4]. В умовах наростаючої глобалізації та інтеграції багато хто з польських дослідників проголосив поняття “народ” неактуальним, застарілим, тим самим відсуваючи питання національних меншин на маргінес[5]. І, без сумніву, передчасно, оскільки саме тепер серед етнічних меншин особливо потужно активізувався процес національного самовизначення. Як пише Г.Бабінський, “світ кінця XX століття є світом національних і етнічних культур. Цьому не суперечить явище прогресуючої наддержавної, особливо економічної і політичної інтеграції. Зростання значення етнічності та бажання зберегти етнічну культуру (...) є природною реакцією на уніфікацію культури і домінацію наддержавних структур. Це вказує на те, що об’єднана Європа буде скоріше Європою батьківщин, ніж “сполученими штатами Європи”. Це не програш прихильників інтеграції. Природнім середовищем людини є світ культури, особливо національної культури. (...) Етнічні культури існують і будуть існувати на різних рівнях”[6].

Серед етнічних спільнот у Польщі виділяються три групи, серед яких зафіксовано зростання національних ідей та, як наслідок, конфлікт між культурно-етнічною ідентифікацією та почуттям приналежності до народу-господаря, – це лемки, підляшуки та населення Шльонська (Верхньої Сілезії). Ці спільноти не вміщуються ані в рамки категорії народу, ані в рамки поняття етнічної групи. Вочевидь, саме тому у польській науковій літературі існує велика розбіжність в термінології, за допомогою якої описуються названі групи. Так, щодо лемків застосовуються поняття “етнічна тотожність”[7] або “етнічно-національна тотожність”[8]; Міхна Е. у назві своєї праці ставить принципове питання: “лемки – етнічна група чи народ?”[9]; С. Журко пише, що лемки знаходяться десь на межі між етнічною групою і народом[10]; Жеплінський А. називає лемків національною меншиною, тобто народом[11]. За переписом населення у 1992 р. у Польщі налічується 160 – 300 тис. українців і 80 тис. лемків[12]. У 1925 р. усі карпатські русини були визнані за українців. Від 1945 р. на Україні і в Польщі офіційно не вживається назва “русин”. У лютому 1990 р. в Ужгороді постала організація Товариство Карпатських русинів, яка поставила собі за мету добитися автономії Закарпатської Русі та визнати русинів за окремий східнослов’янський народ. Частина лемків вважає себе українцями – це самовизначення обстоює Об’єднання лемків, яке було утворене у 1990 р. в Горлицях[13].

За характером самовизначення серед лемків виділяють чотири групи: 1) лемки-українці, 2) лемки-



© Я.Конева

поляки (спільні державні інтереси), 3) лемко-русини (відмінні від українців), 4) лемки (локальне населення, прив'язане до свого села, культури). Крім того, лемки греко-католики відрізняються від православних лемко-русинів[14].

На думку Івони Кабзінської описану ситуацію можна визначити як "тенденцію до буття народом"[15]. Отож, на питання: хто такі лемки – народ чи етнічна меншина? – польська наука сьогодні відповіді не дає.

Деякі дослідники вважають, що основним критерієм визначення національної меншини є не критерій кількості, а факт присутності "десь на світі" власної національної держави. Таким чином, важливим є історично-політичний критерій[16]. Прийнято також, що меншини мають своїх теоретиків і політичних лідерів, які утворюють політичне лоббі і домагаються прав, які встановлено міжнародними організаціями для подібних груп. Національні меншини можуть також звертатися до своєї держави з проханням про допомогу. Етнічні меншини такої допомоги не отримують[17]. Критерії етнічності не сталі – мова, релігія, економіка – ще не достатні визначники етнічної приналежності. Етнічні групи ендогамні, виражають ідеологію прадавнього походження і визнають спільну релігію. Етнічна єдність має характер позараціональний і прихована глибоко в свідомості членів окремої групи[18]. Важливим є також однакове ставлення до представників опозиційної групи.

Щодо терміну "народ", то у польській традиції суспільної думки це поняття завжди пов'язувалося з культурною, а не політичною спільнотою. Найновіші словники встановлюють цей норматив для поняття "етнос", тоді як поняття "народ" окреслює характерну суспільну організацію[19].

На аналітичному рівні поняття "національне" та "етнічне" принципово відрізняються – "національне" з'являється там, де в гру входить держава, яка виступає від імені певної етнічної групи. Націоналізм виходить з прав громадян, а не культурних коренів і тому може виражати поліетнічну, а навіть надетнічну ідеологію. Етнічну й національну самосвідомість поєднує те, що вони є витвором культури, а не явищем, заданим природою[20].

Складні етнонаціональні процеси, які розвиваються серед іноетнічного населення Польщі, вимагають від дослідників пошуків нових шляхів і вдосконалення теоретичного інструментарія. У польській культурології широко використовується досвід зарубіжних вчених. Як і на Заході, у Польщі розрізняють два основних напрями в літературі про етнос і націю, які репрезентують дві теорії – "геологічну" і "гастрономічну". Прихильників першої теорії називають модерністами, а другої – постмодерністами[21].

Модерністи вважають, що народ – це реальна історична спільнота, детермінована суспільством і політикою, бере початок від націоналістичних ідей на зламі 18 і 19 ст. Національна свідомість, подібно до геологічної структури ґрунту, складається з окремих історичних та культурних прошарків, які формують національну культуру як систему ідей, знаків, способу поведінки і комунікації[22]. Важливим у цьому випадку є не суть народу, а його історичне походження і соціологічні основи функціонування як суспільного феномену. Національні міфи творять народ, а не навпаки.

Постмодерністи провели ґрунтовну ревізію цих поглядів. Для них народ – це передусім певна культурна конструкція, своєрідне зібрання артефактів (текстів, матеріальних пам'яток і т. д.), які творять історичні форми дискурсу про "ідею народу", а також визначають межі етнічної відмінності. Модерністи вивчають структуру і суспільну та політичну детермінацію національного буття, а постмодерністи в центр аналізу ставлять культуру і аналіз текстових конструкцій. Поняття народу зводиться до наррації і тексту, які треба виявити, прочитати та відповідно інтерпретувати. Те, що для модерністів є передачею досвіду і сукупністю основних національних цінностей, для постмодерністів нагадує меню страв, яке складається з символіки, міфів, мови, художньої літератури, офіційного курсу історії. Тобто, за цією теорією, народ – імагінація, культурна фікція[23].

Сучасна польська культурна антропологія, узагальнюючи досвід світової науки, йде шляхом вироблення власних теоретичних позицій у вивченні національних та етнічних проблем.

---

[1]Słownik etnologiczny, pod red. Z. Staszczak. Warszwa-Poznań, 1987, s.110.

[2]Див.36. Pogranicze kultur, pod red. Cz. Klaka, Rzeszów, 1997.

[3]Sadowskt A. Narody widkie i małe, Białorusini w Polsce, Kraków, 1991, s. 5.

[4]Czarnecki R. Europa ojczyzn? W: Europa ojńzyzn. Materialy z seminarium, red. P. Bromski, Warszawa, 2000, s. 18.

[5]Kurcz Z. Wstep, W: Mniejszości narodowe w Polsce, red. Z. Kurcz, Wrocław, 1997. s. 7.

[6]Babiński G. Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność. Zróznicowanie religijne. Tozsamość, Kraków, 1997, s. 27. Цит. за: Kabzinska 1. Między grupą etniczną a natodem. w; Etnografia polska. 1 – 2, 2000, s. 52.

[7]Dziewerski M. Lemks as an Ethnic Group, w: Ethnic Minorities and Ethnic Majoritz. Sociological Studies of Ethnic Relations in Poland, red. M. Szczepański, Katowice, 1997, s. 324 – 332.

[8]Pacwa B. Religion and Ethnic-Nationai Identity of Lemks, w: Ethnic Minorities... s. 333 – 349.
[9]Michna E. Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?, Kraków, 1995
[10]Zurko J. Łemkowie – między grupą etniczną a narodem, w: Mniejszości narodowe w Polsce, s. 51 –62.
[11] Rzepliński A. Połozenie mniejszości narodowych w Polsce, w: Ochrona praw mniejszości narodowych i religijnych, red. Z, Hołda, Lublin, 1993, s. 37 – 66.
[12]Mniejszości narodowe w Polsce, red. Z. Kurcz, Wrocław, 1997.
[13]Magosci P. Karpato-Rusini: obecny status i perspektywy, w: Sprawy Międzynarodowe, 1992, nr. 7 – 12, s. 26 – 30.
[14]Michna E. Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?, Kraków, 1995.
[15]Kabzińska I. Między grupą etniczną a narodem, w. Etnografia polska, 1 – 2, 2000, s. 43.
[16]Zechowski Z. Nation and ethnic groups, w: Ethnic minorities... , s. 40.
[17]Так само, с. 35.
[18]Burszta W. Antropologia kultury, Poznań. 1998. s.137.
[19]Olechnicki, P, Załęcki, Słownik socjologiczny, Toruń, 1999, s. 136.
[20]Burszta W. Antropologia kultury, s.146.
[21]Smith A.D. Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations, “nations and Nationality”, I . s. 3 – 23.
[22]Gellner E., Narody i nacjonalizm, Warszawa, 1991.
[23]Burszta W, Antropologia kultury, s. 144 – 145.

***Jaroslava Koneva. “National” and “ethnic” in Polish terminology.***

*The article deals with the particularity of the terminology, theoretical positions in the research of national and ethnic problems in modern Polish cultural anthropology.*

**Ніна ЧИРИКАЛО**
**Ольга БЕЗЗУБЕЦЬ**
***Київ***

# СПОГАДИ ДІЯЧІВ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОГО РУХУ 60 – 90-х років XIX століття

Новий український національно-визвольний рух у Наддніпрянській Україні пройшов кілька етапів: перший – кінець XVIII ст. – до середини 40-х років XIX ст. (початковий, час пробудження в освічених колах інтелігенції національної самосвідомості, інтересу до історії, духовних скарбів, мови українського народу та розгортання на цьому грунті їхньої наукової та художньої творчості); другий – середина 40-х років – 90-ті роки XIX ст. (культурницько-політичний, започаткований появою політичних поезій Т.Г.Шевченка та діяльністю Кирило-Мефодіївського Братства і продовжений у діяльності громад); третій – початок XX ст. – 1917 рік (політичний, час діяльності українських партій та організацій; включення в рух народних мас).

Отже, форми вияву українського національного руху на різних етапах були різноманітними. Український національно-визвольний рух поступово наростав, збагачувався й викристалізовувався ідейно, набував сталіших організаційних форм, ставав масовішим і, зрештою, завершився українською революцією 1917 – 1918 років[1].

У 60 – 90-х роках XIX ст. подальший розвиток українська національна думка отримала в середовищі громадівських осередків, які об'єднували національно свідому інтелігенцію. На початку 60-х років XIX ст. в Наддніпрянській Україні існувало чотири громади – київська, чернігівська, полтавська і харківська, пізніше постали єлизаветградська та одеська громади. До них входили інтелігенти різних професій, студенти, учні середніх навчальних закладів, зрідка селяни і робітники.

Слід відзначити, що громади не мали ні писаних статутів, ні політичних програм, але в них були плани різноманітної діяльності, спрямованої на реалізацію української національної ідеї. Учасники їх доклали багато зусиль для вичення духовної спадщини свого народу, включення її в культурний процес, брали активну участь у творенні української науки, що стало визначальним фактором нового національного відродження[2].

Велику наукову цінність для істориків становлять спогади, щоденники, що вийшли з-під пера людей, які самі посідали помітне місце в суспільно-політичному чи культурному житті або спілкувалися з такими людьми. Мемуаристиці притаманна видова різноманітність: вона поділяється на автобіографії, спогади, замітки, записки, щоденники тощо. Ці твори висвітлюють суспільний рух "із середини", подають цінні і яскраві дані про становлення та еволюцію ідейних поглядів його діячів, містять численні деталі про їхню практичну діяльність і, нарешті, про їхній зовнішній вигляд, вдачу тощо[3].

Цінні відомості містять мемуари В.Б.Антоновича[4] про те, як сформувалися його демократичні погляди і переконання, як "відкрив сам собою українство", про пізнання ним життя, побуту, світогляду українського народу під час подорожей по різних регіонах України, про переслідування так званих "хлопоманів" польсько-шляхетськими колами і царською адміністрацією, про вихід В.Б.Антоновича і його однодумців із польського земляцтва – гміни і рішення приєднатися до київської "української громади, котра вже існувала". Проте, на жаль, на цьому його спогади обриваються: він не встиг їх завершити. Ним не було розкрито процес утворення Київської громади на початку 60-х років та свою участь у ній.

У незавершеній мемуарного характеру статті В.Б.Антонович[5] спробував згрупувати звинувачення, що висувалися проти українолюбців-шестидесятників, і дати на них відповідь. У ній він вказав на витоки і об'єктивний характер українського національного руху, на різношерстність його учасників і суперечки, що виникали серед них, на марність намірів влади здійснити асиміляційні плани в Російській імперії.

В іншій незавершеній праці[6] В.Б.Антонович пояснив у чому ж полягала сутність поглядів діячів українського національного руху, вказав, що їхні переконання базувалися на всебічному вивченні особливостей (в антропологічному, філологічному, психологічному і культурно-історичному



© Н.Чирикало, О.Беззубець

аспектах) свого народу, яке дало їм підстави твердо стояти на тому, що це окремий етнос, котрий має зайняти поважне місце серед інших. Тут він відзначив, що у великій державі можливе співіснування різних народів, якщо державні органи гарантуватимуть їм загальні права і водночас забезпечуватимуть усім підтримку і захист, якщо кількісно найбільша народність не буде виконувати щодо інших роль завойовника, володаря, рабовласника. Ті, що звинувачують українолюбців у "державній зраді, …політичному сепаратизмі" і прагнуть асимілювати всі народи, зазнають поразки. Така політика є безглуздою тратою сил і енергії.

Однак у цій статті мали місце неточні твердження: українець "ніколи не виявляв прагнень до політичної самостійності", він навіть у сприятливих умовах не прагнув "шукати чи навіть скористатися шансами самостійного політичного існування", "думка про політичну самостійність ніколи не зустрічала відголоска в настроях українського народу"[7].

У деяких моментах мемуарні твори В.Б.Антоновича доповнюють спогади Б.С.Познанського[8]. У них детальніше з'ясовано питання про польські студентські організації (земляцтва) в Києві – гміни, про причини виділення із них групи молодих демократів ("хлопоманів"), які пройнялися любов'ю до українського народу (передовсім селянства) і вирішили діяти в його інтересах, та резонанс цього явища в суспільно-політичному житті, про їхні мандрівки по Україні з етнознавчою метою, про складний процес зближення їх з молодими патріотами з Лівобережної України, завдяки чому остаточно й сформувалася Київська громада. Однак, останнє все ж висвітлено не досить чітко. Описуючи одне із зібрань молодих демократів, на якому присутні були Антонович, Рильський, Василевський, Панченко, Пржеднельський[9], автор згадує, що: "Антонович логічними висновками доводив, що проживати серед українського народу і не злитися з ним, не проникнутися його національними інтересами, означає бути дармоїдом, паразитом …, що ніде так не збігається ідея націоналізму з демократизмом, як на Україні; бути демократом, стояти на боці народних інтересів і не бути патріотом-українцем неможливо"[10].

Громадівці мали широкі прогресивні демократичні думки щодо національних, соціальних, політичних питань, але згідно із спогадами М.Драгоманова "деталі політичних і соціальних бажань українців були тоді дуже різнорідні і не зовсім виразні"[11]. Одні виношували мрії про створення в Україні козацької республіки та про повстання селян, але "більшість не була такою радикальною й захоплювалася літературними та національно-художніми справами, а також педагогічними, бо всі українці стояли за народну мову в школах"[12]. Проте державницькі позиції меншості не втілювалися в конкретних практичних діях, не були покладені в основу якогось статуту чи програми. Поміркована частина громадівців обмежувалася вимогами культурно-національної автономії[13].

У спогадах В.М.Хижнякова є розрізнені відомості про демократичні настрої серед студентів Київського університету, зокрема тих, що були прихильними до української справи наприкінці 50-х – на початку 60-х років XIX ст., про відомих чернігівських земців, які мали певні контакти з членами Київськоі громади. Автор так описує тогочасну ситуацію: "З радістю чекали ми звільнення селян та інші великі реформи; загострювалися національні питання; доходили відголоски хвилювань в інших університетах, – і ми збиралися і в домашні гуртки, і в досить багатолюдні мітинги в студентській читальні або в збірному залі університету і вели бурхливі розмови, які доходили в національних питаннях до досить різких спалахів"[14].

Яскраво характеризує громадське життя Києва у 60-х роках XIX ст. В.Щербина: "Такі важливі події як визволення кріпаків, инші реформи того часу, попечительство Пирогова, польське повстання викликали велике відживлення серед суспільства. Люди прогресивного напрямку, що далі набули відомість своєю енергійною діяльністю, легальною чи ба й нелегальною, прагнули до громадської праці. Одні з них займали посади мирових посередників, других приваблювала педагогічна діяльність; студентство захоплювалося недільними школами; жіноцтво прагнуло до вищої освіти, починали формуватися перші українські гуртки"[15].

М.Драгоманов розмежовує в українському національному русі 1860-х років два напрями: українофільський, який "виходив з пункту національної одрубності українців і ставив у першу голову рівнятись з другими самостійними народами, писати, перекладати високе письменство, повертати до українства панство, попівство і всякі високі верстви"[16]. Та другий – "хлопоманський", який ставив на першому плані "українське мужицтво, готовий і незаперечний національний елемент…, – і виводив потребу пізнати цей елемент, писати переважно про нього, для нього і поступати в літературі вгору вкупі з ним (розвивати літературу знизу вгору). В такім поступанню ми бачили єдину гарантію й того, що ми зробимо не тільки самостійну, але й живу культурну мову"[17]. Цінна інформація про український національний рух міститься в мемуарних творах М.Драгоманова: "Автобиографическая заметка", "Австро-руські спомини" (1867 – 1877)"[18].

О.І.Левицький у статті-некролозі[19], змалювавши коротко основні віхи життя Т.Р.Рильського, наголосив на демократичному, народолюбному світогляді колишнього київського громадівця, у якого світоглядна позиція не розходилася з особистим практичним життям. Однак, висвітлення його громадської діяльності він обмежив лише кінцем 50-х – початком 60-х років: пояснив причини переходу молодого Т.Р.Рильського на позиції служіння інтересам українського трудового народу, навів уривки із надрукованих в "Основі" його статтей, які засвідчили його погляди. Згадано тут ту небагаточисельну групу, яка "відома під назвою хохломанів… Ці люди, вийшовши з середовища української ополяченої шляхти і вивчаючи місцеве минуле й сучасне, прийшли до усвідомлення своєї національної солідарності з місцевим українським населенням і вважають інтереси його найближчими своїми інтересами. Предмет для своєї діяльності вони шукають в просвіті народу, в розвитку його суспільного життя, діючи при цьому спокійно та систематично."[20]

У спогадах О.О.Русова у загальних рисах змальовано головні напрями діяльності Київської громади. О.Русов згадав про події 1870 р., коли М.Драгоманов запросив його до таємної організації – громади: "Так з 1870 року почалася моя участь в громаді. Роботи було багато. В цій громаді були не тільки корінні українці, але й поляки, і великороси, і євреї, яких об'єднувало одне прагнення – показати ті ідейні цінності, які накопичило місцеве українське населення."[21]

С.Шамрай опублікував спогади О.О.Русова "Как крамолоискатели разыскивали "украинофильство"[22]. Мемуарист, якого понад десять разів заарештовували і допитували жандарми, детально описав різні випадки обставин обшуків у політичних справах та розкрив зміст допитів при "попередніх дізнаннях". При цьому він відзначив специфіку запитань, які ставилися слідчими до діячів українського національного руху. Важливою в мемуарах є також подана О.О.Русовим низка фактів. За його твердженням Київська громада була "дійсно правильно організованою партією з певною програмою осіб з 70, а з молоддю, яка допускалася на її зібрання і до 200 осіб обох статей". Щодо себе підкреслював: за національним походженням – росіянин, народився і виховувався в Києві, а "за переконаннями і симпатіями я – українець".

Непересічне значення для пізнання різних питань із історії Київської громади має "Щоденник" О.Ф.Кістяківського[23]. У цьому творі віднаходимо оригінальні характеристики багатьох її членів (В.Б.Антоновича, М.П.Драгоманова, П.Г.Житецького, Ф.К.Вовка та ін.), важливі фактичні відомості про їхню практичну роботу, стосунки між ними. Особливий інтерес викликають його нотатки і роздуми про соціально-економічні, суспільно-політичні погляди громадівців та еволюцію останніх. Однак риси характеру, погляди мемуариста наклали суттєвий суб'єктивний відбиток на світлотіні описуваних ним подій, його оцінки, що обов'язково потрібно враховувати при використанні цього щоденника.

У споминах І.В.Антонович[24] йдеться не тільки про М.П.Драгоманова, а й про громадівський рух вцілому. Вона подала додаткову інформацію про зібрання громадівців, про певні розходження між ними у постановці і планах розв'язання національних, соціальних проблем, про підготовку і реалізацію української місії М.П.Драгоманова за кордоном.

Спогади С.Єгунової-Щербини[25] важливі тим, що в них подано оригінальні відомості про діяльність Одеської громади, про її зв'язки з Київською громадою та їхні спільні національно-культурні акції.

В опублікованих щоденникових записах 70-х років Г.П.Галагана, який підтримував зв'язки з деякими членами Київської громади, зафіксовано факт прагнення певних суспільних сил Російської імперії посилити свій вплив у Галичині, а також бажання галицьких народовців, з якими контактували громадівці, зберегти українську ідентичність. Із розмови з патріотично налаштованим західноукраїнським художником К.М.Устияновичем, Г.Галаган зробив висновок: "Українофіли хочуть зберегти малоросійську народність, переслідувану в Росії з боку москалів. Вони надіються на її самобутність і силу в усіх відношеннях"[26].

Н.Бракер подала спомини[27] про одного з активних діячів Київської та Єлизаветградської громади О.І.Михалевича. Поряд з життєписом О.Михалевича авторка окреслює основні віхи становлення громади у Єлизаветграді, культурно-просвітницьку, видавничу діяльність її членів.

У некролозі про П.П.Чубинського, що друкувався в умовах політичної реакції, відзначено тільки його енергійну діяльність на ниві української етнографії й статистики. Навіть про його два заслання за участь в українському національному русі сказано так: "Наприкінці 1862 р. він повинен був залишити батьківщину і переселитися в Архангельськ"; "На 1876 р. його особисті справи опинилися в дещо непевному стані і це не могло не мати згубного впливу на його здоров'я. Він преселився в Петербург і тут на початку 1877 р. вступив на службу в міністерстві шляхів сполучення"[28]. Це ж стосується некролога про О.Ф.Кістяківського[29]. У ньому акцентовано увагу тільки на його досяг-

неннях у галузі юридичної науки, високій моральності, на його любові до народних мас і прагненні бачити їх вільними і щасливими, бажанні бачити "панування засад права і справедливості".

В.П.Науменко у статті-споминах об'єктивно і з теплотою розповів про педагогічну та громадсько-політичну діяльність одного з провідних активістів громадівського руху В.Л.Беренштама. Автор відзначив, що у центрі його символу віри були "принципи конституційних прав громадянина і людини", що він, єврей за походженням, свідомо приєднався до "української партії", пройнявся її ідеями і завжди й всюди залишався "найщирішим і найпереконанішим українським націоналістом"[30].

У 80 – 90-х роках XIX ст. політичні умови в Російській імперії значно ускладнилися навіть для легальної національно-культурної діяльності. У цей час продовжувала свою роботу Київська громада, відновила свою роботу Одеська громада, з'явилася Чернігівська громада[31]. Члени громад продовжували періодично збиратися на засідання, де обговорювали теоретичні і практичні питання своєї діяльності. 1 травня 1883 р. О.Ф.Кістяківський зробив у "Щоденнику" такий запис: "Бесіда про українофільську програму. Я переконував у необхідності залишити радикалізм і звернутися до створення національної партії. Драгоманов стояв на тому, що українофільство повинно бути радикальним. Я тверджу, що українофільство повинне бути передусім національною ідеєю… Потрібно прагнути до того, щоб українська ідея просякла всю суть українофіла, щоб кожний українофіл був радикалом, що стосується натхнення і розробки українофільської, чи національної ідеї"[32].

Мемуари Є.Х.Чикаленка містять цінні відомості про зв'язки Київської громади з Одеською громадою у 90-х роках, про її роль у діяльності Загальної української організації, до складу якої поступово, починаючи з 1897 р., увійшли всі українські громади. Є.Х.Чикаленко писав, що завжди "з нетерпінням чекав громадського зібрання, на якому раз у раз довідувався про щось цікаве, невідоме мені і майже з кожного зібрання виходив задоволений"[33].

Про специфіку завдань і діяльності українських громад А.В.Верзилов зазначав: "Становище цих громад було складніше й трудніше, ніж інших організацій, бо їм доводилось не тільки боротись, протестувати, пропагувати, ширити певні ідеї, їм разом з тим доводилось виявляти українське життя, маніфестувати його, підтримувати й творити українську культуру, а це можна й треба робити, хоч і потай, та так, щоб воно стало явним і закріплялось в житті, бо культура – то ж щось стале, живе, побутове, що не може бути схованим. Тому громади, діючи таємно, представляли й маніфестували українське суспільство, підтримували й творили українську культуру, об'єднуючи видатніших і талановитіших людей української інтелігенції; направляючи їх зусилля на справу національного відродження українців й політичного самовизначення"[34].

Проаналізована вище частина спогадів свідчить, що вони є важливою джерельною базою для комплексного дослідження історії українського національно-демократичного руху другої половини XIX ст. Використовуючи їх, можна значно повніше висвітлити діяльність громад, зробити точніші висновки про ідеологію громадівців у цілому та суспільно-політичні погляди окремих провідних діячів українського національного руху.

---

[1]Катренко А.М. Український національний рух XIX ст. Част. 2. 60-ті – 90-ті роки XIXст. – К., 1999. – С. 5.
[2]Катренко А. Початки нового етапу українського національного руху в XIXст. // Пам'ять століть. – 1996. – № 2. – С. 23.
[3]Світленко С. Народництво в Україні 60 – 80-х рр. XIX ст. Теоретичні проблеми джерелознавства та історії. – Дніпропетровськ, 1999. – С. 175.
[4]Антонович В. Б. Мемуари //Антонович В. Твори. – К.,1932. – Т.1. – С. 3 – 65.
[5]Антонович В. Б. [Про українофілів і українофільство] // Там само. – С.131 – 139.
[6]Антонович В. Б. [Погляди українофілів] // Там само. – С. 238 – 250.
[7]Там само. – С. 245.
[8]Познанський Б. С. Воспоминания. – М., 1913.
[9]Там само. – С. 45.
[10]Там само. – С. 44.
[11]Драгоманов М. Автобіографія. – К.,1917. – С. 9.
[12]Там само.
[13]Драгоманов М. Вибране. – К.,1991. – С. 284.
[14] Хижняков В. М. Воспоминания земского деятеля. – Петроград, 1916. – С. 48.
[15]Щербина В. Говорський та Калістратів (з київського життя 60-х рр. XIX ст.) // Україна. – 1927. – № 5. – С. 54.
[16]Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці. У 2-х т. – К.,1970. – Т.2. – С.162.
[17]Там само.
[18]Там само.

[19]О. Л. Фаддей Розеславович Рыльський // Киевская старина. – 1902. – № 11. – С. 335 – 349.
[20]Там само. – С. 339.
[21]Русов А.А. Как я стал членом “Громады” // Украинская жизнь. – 1913. – № 10. – С. 46.
[22]Шамрай С. Спомини О.О. Русова // За сто літ. – 1927. – № 1. – С. 236 – 258.
[23]Кістяківський О.Ф. Щоденник (1874 – 1885): У 2-х т. – К., 1994. – Т.1; К., 1995. – Т.2.
[24]Спомини Ірини Володимирівни Антонович про М.П. Драгоманова. Записав і до друку приладив С.Глушко // Україна.– 1926.– № 4.– С. 120 – 131.
[25]Єгунова-Щербина С. Одеська громада кінця 1870-х років. Спомини // За сто літ.– 1928. – № 2. – С. 189 – 199.
[26]Степович А. До київсько-галицьких зв’язків початку1870-х років (З щоденників Г.П.Галагана) // За сто літ. – 1930. – № 5.– С. 183 – 191.
[27]Бракер Н. Опанас Іванович Михалевич. 1848 – 1925 // За сто літ.– 1930. – № 6.– С. 153 – 165.
[28]Кистяковский А. Павел Платонович Чубинский // Киевская старина. – 1884. – № 2. – С. 343 – 349.
[29]Лучицкий И. А.Ф.Кистяковский // Киевская старина.– 1885. – № 2.– С. 406 – 415.
[30]Науменко В. Памяти В.Л.Берештама // Киевская старина. – 1906. – № 2. – С. 257 – 275.
[31]Катренко А. М. Український національний рух XIX ст. Ч.2. – С.105.
[32]Кістяківський О.Ф. Щоденник. – Т. 2. – С. 416.
[33]Чикаленко С. Спогади (1861 – 1907). – Львів, 1925. – Ч. 2. – С. 9
[34]Грінченкова Марія і Верзилов Аркадій. Чернігівська українська громада. Спогади // Чернігів і північне Лівобережжя. Огляди, розвідки, матеріали. – К., 1928. – С. 471

***Nina Chyrykalo, Olga Bezzubets. The memoirs of the members of the Ukrainian national-liberation movement of the 60 – 90 th of 19 th century.***

*The article covers the subject of the memoirs of the members of national-liberation movement in 60 – 90-th years of the 19-th century, ascertains their scientific value.*

**Юрій СОРОКА**
***Київ***

# ПЕРЕСЕЛЕННЯ УКРАЇНЦІВ З ЕТНІЧНИХ ЗЕМЕЛЬ І ПОЛЬСЬКОГО НАСЕЛЕННЯ З УРСР (1944 – 1946 роки)

З переходом весною і літом 1944 року Радянською Армією державного кордону СРСР 1941 року постало питання вирішення споконвічної мрії українців Лемківщини, Надсяння, Холмщини та Підляшшя жити в єдиній Україні. Адже з давніх-давен ці землі належали Україні, проте через різні історичні обставини часто потрапляли під панування інших держав. На цих землях проживало близько 700 тис. українського населення. Після їх звільнення від німецьких військ на адресу Голови Ради Міністрів СРСР Й.Сталіна, Верховної Ради СРСР М.Калініна, на ім'я Голови Ради Міністрів УРСР М.Хрущова почали поступати прохання, заяви і клопотання від українського населення про приєднання території, де вони проживають, до УРСР. Так представники жителів общин Грубешівського і Томашівського повітів в листі на ім'я Сталіна 2 серпня 1944 р. писали: "Прохання своє мотивуємо, як слід: проживаючи до 1939 р. ми пережили самий важкий гніт польських панів. Рік 1938 – був роком генерального наступу шляхетської Польщі на наш народ. До 200 православних церков було знищено на нашій Холмській землі. Для нас з початком існування польської держави були наглухо закриті двері всіх урядів, шкіл і закладів, попасти в які можливо було тільки ціною зради віри і тим самим і нації, бо в шляхетській Польщі була прийнята теза, що православний – це українець, росіянин або білорус, а римо-католик – поляк.

На наші землі, на парцельовані поляками маєтки, що политі виключно потом і кров'ю наших предків українців нам прислали поляків, осадників…

Рік 1944 приніс нам ще більшу трагедію. Польські терористичні бойовики, яким було мало окремих актів – почали війну з нашим населенням і нашими селами. Банди поляків вночі окружали наші села, спалювали наші хати і знищували всіх наших людей, хто тільки попадав. Так, цілком спалені села Сагринь, де вбито більше 770 чоловік, Турковичи – 600 чол., Мирче – 160 чол., Новосілки – 120 чол., Ліски – 80 чол., Стенятин – 67 чол., Телятин – 35 чол. Всього спалено більш як 150 сіл, і знищено до 15 тисяч людей.

Чуємо ми, що на наших землях знову повинна бути польська держава. Чи можемо ми спокійно сприйняти цю звістку і з нею погодитись. Нас не вбивали поляки з Варшави чи з Кракова, – нас вбивали і спалювали наші села – наші сусіди-осадники, які переселені на наші прадідівські землі. Чи можемо ми бути їх близькими сусідами, чи можемо ми забути нанесені нам обіди?"[1]

Колективних подібного роду заяв поступило декілька тисяч за підписами більше як 11 тис. осіб, що представляли всі повіти, в яких проживало українське населення.

В зв'язку з цим тодішній керівник УРСР М.Хрущов змушений був звернутися 26 серпня 1944 р. з листом до Сталіна, в якому повідомляв: "В останні дні я отримав багато листів на Ваше ім'я, а також на ім'я Раднаркому УРСР, ЦК КП(б)У і Верховної Ради УРСР від жителів Грубешівського, Томашівського та інших повітів Польщі, які направляються із спеціальними ходоками чи передаються через командирів Червоної Армії.

В цих листах жителі багатьох українських сіл повідомляють про факти звірств та збиткувань зі сторони польських націоналістів над українським населенням і просять приєднати їх до Радянської України..." Далі Микита Хрущов пропонує створити окрему Холмську область у складі України[2].

Та незважаючи на волю українців, як і поляків (800 тис. чол.), які проживали в західних областях УРСР, між радянським і польським (в особі Комітету Національного Визволення, а пізніше за деякий час – Тимчасового уряду у Національній єдності) урядами 9 вересня 1944 р. була підписана



© Ю.Сорока

Угода про взаємне переселення українців з Польщі до радянської України, а поляків і євреїв із Західної України до Польщі. Пропагуючи принцип добровільності Угода передбачала і ряд пільг для евакуйованих на територію УРСР українців, які повинні були зробити для них сам процес переселення заходом абсолютно безболючим, а саме: з них будуть списані всі недоїмки, які лічаться за ними; повернення зданого урожаю у тій же кількості; всі господарства звільняються в 1944 р. і 1945 роках від усіх грошових податків та страхових платежів; видання грошової позики в розмірі 5000 крб. на дане господарство; евакуйовані будуть розміщені за їхнім бажанням в окремих будинках або в колгоспному господарстві, або будуть наділені землею для ведення одноосібного господарства в розмірах не менших, ніж ті, які вони залишили, але не більше 15 гектарів на одне господарство. Термін подачі заяв встановлювався до 15 жовтня 1944 р., з тим щоб не затягувати переїзд до настання зимових холодів[3]. Насправді процес переселення затягувався з осені 1944 р. до осені 1946 р. з численними поневіряннями, втратою та покаліченням життя, знущаннями і трагічністю долей сотень й тисяч українців.

На підставі вищевказаної Угоди було створено по два від кожної держави Головні представництва з евакуації, штаби яких знаходилися у Любліні (Польща) і Луцьку (УРСР). Очолювали їх головні уповноважені урядів з евакуації громадян. Від Української РСР представництво у Любліні очолив тодішній заступник наркома харчової промисловості УРСР М.Підгорний. Головне представництво у Луцьку, на яке покладались обов'язки організації і проведення евакуації польських громадян з території західних областей України, очолював В.Цоколь. З боку польського уряду на дані посади були призначені З.Беднаж, який разом з відповідним апаратом знаходився в Любліні, а в Луцьку – Я.Вольський. В їх розпорядження входили районні представництва (або повітові в Польщі). Всього на території Польщі на початок евакуації 20 вересня 1944 р. діяло 11 апаратів районних уповноважених, які знаходились в повітових центрах Польщі: Холм, Грубешів, Томашів, Любагуб, Ярослав, Перемишль, Лиски, Замостьє, Красностав, Білгорай, Володава. Після вигнання німецький військ із території Польщі, виявилась необхідність у створенні додаткових пунктів в Санокському, Ярославському, Ново-Сангському і в Горлицькому повітах, де проживала компактно значна кількість українців. Однак, фактично, на 1 березня 1945 р., окрім перерахованих 15-ти повітів, було виявлено ще 10 повітів (загалом 25 повітів із 40), де компактно проживало українське населення[4]. Із польської сторони на 1 листопада 1944 р. був укомплектований лише Луцький апарат районного уповноваженого.

Звертає на себе увагу посада першого заступника головного уповноваженого уряду УРСР, який мав у своєму розпорядженні відповідний додатковий адміністративний апарат. Такі посади обіймали: у Любліні – заступник народного комісара внутрішніх справ УРСР, полковник державної безпеки Т.Кальник; у Луцьку – начальник відділу НКВС УРСР, полковник держбезпеки М.Гребченко. Аналогічні посади були введені при кожному районному представництві, які обіймали кадрові працівники НКВС. З боку Польщі на посаду заступника був призначений капітан безпеки С.Пізло[5]. Вже 4 грудня 1944 р. Кальник в листі до секретаря ЦК КП(б)У Д.Коротченка доповідав, що "практика роботи по евакуації українського населення з території Польщі показала, що серед населення, яке бажає евакуюватися, є багато антирадянського і українсько-націоналістичного елемента. Цей елемент хоч і зараз репресованим не може бути, але вимагає оперативного обслуговування (якраз зараз на території Польщі) з тим, щоб по місцю розселення легше було б оперативно його обслужити. Введення по штату заступників районних уповноважень не в змозі займатися оперативно-чекістською роботою в силу перевантаження іншою роботою, пов'язаною з евакуацією. Тому прошу ввести в штат другого заступника районного уповноваженого із числа референтів"[6]. В архівах збереглися безліч документів, з яких видно, що працівники НКВС кожні 10 днів подавали доповідні про політичні настрої українського населення, яке переїжджало до України, виявляючи в першу чергу учасників українських націоналістичних організацій і особливий наголос робився на виявленні оунівського активу і його подальшому фізичному знешкодженні. Так під контролем були більш-менш великі зібрання, збори українського населення, абсолютна перевірка (а в разі потреби знищення) усіх поштових надходжень як тих, котрі виїжджали на Україну так і тих, котрі вже оселилися тут.

За попереднім планом переселення затвердженим 21 жовтня 1944 р. намічалось евакуювати з території Польщі 240 тис. чол. або 60 тис. сімей. Із вказаної кількості в західні області України повинні були переселитись192 тис. чол. і в східні – в порядку доприселення в колгоспи – 48 тис. чол. Вже з самого початку дії Угоди принцип добровільності з однією та іншої сторони був порушений.

Так, за станом на 15 листопада 1945 р. з території Польщі було вивезено лише 974 українські сім'ї, а польських – з території західних областей УРСР – жодної, а заяв було подано – 4,965 сім'ями[8].

Це пояснюється тим, що українці ще надіялися на утворення своєї державності на споконвічних своїх землях; невиїзд поляків із західного регіону лишав їх обіцяних радянською владою 64 тис. будинків евакуйованих; переселенцям своєчасно не подавалися вагони і вони змушені знаходитися на станціях по 7 – 8 діб, що приводило до виникнення епідемічних захворювань; ті вагони що подавалися в більшості своїй були абсолютно не пристосовані для перевезення людей; зі сторони польських властей з метою затримки виїзду українців стягувалися податки не тільки за минулі роки, але й вимагалося погашення наперед у всіх їх видах[7].

Небажання поляків виїжджати із західного регіону України підкріплювалося затягуванням початку роботи польських уповноважених на місцях. Якщо Луцький райапарат уповноваженого був укомплектований на 1 листопада 1944 р. то лише наступного дня відповідні працівники із польської сторони виїхали для комплектування апаратів райуповноважених в Ковелі, Рівному, Володимир-Волинському та Львові. Більшість поляків негативно віднеслась до люблінської угоди. Не вірячи нинішньому польському уряду і, визнаючи тільки польський еміграційний уряд у Лондоні, вони сподівалися, що по закінченню війни їхня держава залишиться в межах кордонів вересня 1939 р. Так, професор Львівського політехнічного інституту Здислав Паздр заявляв: "Договір про переселення дискредитує ПКНВ як безавторитетний заклад. Комітет не мав права заключати такого роду договір, так як ні в якому разі не представляє більшість поляків". Жителька м. Луцька полька Кренгель: "Хто в Польщу не поїде, того буде вивезено радянською владою в Сибір. Але ми всерівно сюди повернемося. Польща цієї землі не віддасть". В м. Самборі в квартири поляків були надіслані листівки такого змісту: "Поляки. Велика Держава буде займати територію до кордонів 1939 року. Нікуди не виїжджайте з насиджених місць. Будьте вірними синами Великої Польщі". Окрім того, частина польського населення вже прижилася на Україні і не бажала переїжджати в Польщу. Так, житель Монастирська, Ровенської області Домбровський говорив: "Навіщо ми поїдемо в Польщу, коли тут у нас є своє господарство, земля, тут жили наші батьки і діди, а що буде в Польщі – невідомо". Тому із числа зареєстрованих 44 тис.800 польських сімей в Тернопільській області на 15 листопада 1944 р. в районну комісію було подано лише 752 заяви, в більшості з яких – це сім'ї, члени яких знаходились в польській армії і мали високі військові чини"[9].

Зрив осіннього переселення змусив М.Хрущова запропонувати голові ПКНВ Є.Болеславу в листі від 27. XI. 1944 р. продовжити термін подання заяв на переселення до 15 січня, а евакуацію закінчити до 1 березня 1945 р.

Звертає на себе увагу той факт, що порозуміння в цьому питанні радянського і польського державного керівництва співпало з розгортанням на території Польщі справжнього терору проти українського населення польських збройних формувань із-за бездіяльності, а то й підтримки їх з боку офіційної влади і застосування репресивних методів проти польського населення на території західних областей УРСР зі сторони НКВС. На території Польщі почастішали випадки підпалів українських господарств, вбивства українських громадян, викрадення коней, худоби, продуктів харчування, теплого одягу та ін. Так в листі Є.Болеславу Головний уповноважений уряду УРСР М.Підгорний сповіщав, що за час евакуації з жовтня 1944 р. по 26 лютого 1945 р. було спалено і пограбовано озброєними бандитами із колишніх загонів Армії Крайової 387 господарств українців, викрадено 339 коней, 184 корів, вбито 52 і поранено 89 чоловік; вбито і поранено 55 офіцерів і солдат Червоної Армії; здійснено 20 замахів на працівників райуповноважених з переселення. Характерно, що місцева польська влада ніяк не реагувала на прояви бандитизму, тому українське населення майже не зверталося у відповідні інстанції за допомогою. Був випадок, коли українці звернулись в міліцію Криловської волості Грубешівського повіту із заявою про здійснення грабежу, на що комендант міліції заявив: "Поки ми поляки не роздягнемо вас до нитки, ви звідси не поїдете". В іншому випадку звучала погроза: "Чого ви тут сидите, виїжджайте, інакше ми вас усіх виріжемо. Якщо хтось із українців залишиться у Польщі, життя йому не буде"[10]. На радянській території органами НКВС і НКДБ у грудні 1944 р. та в січні 1945 р. були проведені масові арешти серед польського населення, особливо католицького духовенства. 3 лютого 1945 р. керівник держбезпеки УРСР Савченко доповідав Хрущову: "Проведені за останній час арешти польських антирадянських елементів які саботували виїзд поляків із західних областей різко змінили настрої і хід переселення поляків, які почали в масовому порядку добиватися скорішого виїзду в Польщу"[11]. Всього на територію Польщі із західних областей станом на 15 вересня 1946 р. виїхало 746 тис. 993 поляків, 30.408 євреїв та 12.581 громадяни інших національностей[12].

Хід переселення українського населення на територію УРСР можна передати слідуючими даними:[13]

| Дата | Переселено сімей | Переселено душ | Дата | Переселено сімей | Переселено душ |
|---|---|---|---|---|---|
| На 15 листопада 1944 р. | 977 | 3.505 | На 1 листопада | 76.036 | 291.533 |
| На 1 грудня | 3.378 | 12.931 | На 1 грудня | 81.742 | 315.768 |
| На 1 січня 1945 р. | 10.497 | 39.864 | На 1 січня 1946 р. | 83.856 | 324.157 |
| На 1 лютого | 16.976 | 63.403 | | | |
| На 1 березня | 21.686 | 63.402 | На 1 лютого | 84.869 | 328.090 |
| На 1 квітня | 28.499 | 107.291 | На 1 березня | 85.132 | 329.127 |
| На 1 травня | 37.817 | 143.82 | На 1 квітня | 91.058 | 352.180 |
| На 1 червня | 43.906 | 167.782 | На 1 травня | 97.532 | 378.930 |
| На 1 липня | 53.367 | 201.360 | На 1 червня | 112.302 | 441.585 |
| На 1 серпня | 59.872 | 229.900 | На 1 липня | 212.521 | 478.486 |
| На 1 вересня | 63.165 | 241.687 | На 1 серпня | 122.452 | 482.107 |
| На 1 жовтня | 68.629 | 263.065 | З 1 серпня по 20 листопада | 122.622 | 482.880 |

Переселене населення з території Польщі в УРСР розподілялось за національністю: українців – 439.903 особи, росіян – 23.848, білорусів – 126, русинів – 18.759, інших національностей – 244 особи[14].

Під час проведення переселення українське населення постійно було об'єктом знущань як зі сторони офіційної польської влади так і з боку терористичних угрупувань АК, якими за неповними даними було скоєно:

– нападів на населені пункти, де проживало українське населення – 180;
– вбито українського населення – 4670 осіб, поранено – 5;
– повішено і втоплено – 47 осіб;
– пограбовано – 2268 сімей українського населення;
– забрано худоби – 3 тис.50 голів;
– спалено на 80% і 100% 304 села і в них до 11.300 будівель.

Під час евакуації терористами було спалено 11 залізничних станцій, спалено і підірвано 37 мостів, 194 вагони і 3 паровози.

Важливо зазначити, що якщо переселення українців супроводжувалось масовими терористичними актами на території Польщі, то за свідченням офіційних документів як польських так і радянських, за весь період евакуації польського населення бандитських наскоків і пограбувань поляків на шляху їх слідування від місць повантаження до місць призначення не було зареєстровано[15]. Все це суперечить твердженням про те, що УПА чинила беззаконня до поляків-переселенців.

Евакуйоване українське населення було направлене для розташування в західні області УРСР – 322868 осіб і в східні – 159241 особа. За свідченням самого міністра держбезпеки Абакумова в доповідній Берії "значна частина переселенців знаходиться у важких матеріальних і житлово-побутових умовах. В Кіровоградській області із прибувших 2210 сімей отримали квартири 111 сімей, інші переселенці розміщені в квартирах колгоспників по 2 – 3 сім'ї; із прибулих в Полтавську область 1749 сімей переселенців квартирами забезпечені лише 1648 сімей, решта розміщені в невлаштованих будівлях". В переселенців наблюдається гостра нестача одягу і взуття, із-за відсутності якої діти не відвідують школу, а дорослі не виходять на роботу"[16]. Переслідування, примусовий вступ до колгоспів, невиплата та шахрайства радянських посадовців з виплатою компенсацій, пошуки житла, засуха і голод 1946 р. у східних і південних областях змушували переселенців таємно переїздити в західні області України, де ще не встановилося колгоспна система господарювання. Так, тільки в Одеській області із 6911 переселенських сімей на початку 1948 р. залишилось лише 781 сім'я. А всього із східних районів самовільно переїхали в західний регіон 19899 сімей. Окрім цього, управління по справам евакуації і розселення при РМ УРСР на 11 липня 1948 р. не мало даних про місцевлаштування ще 14.452 сім'ї. Таким чином на вказаний період в східних областях УРСР з 159241 особи переселенців залишилося лише 20320[17]. Зміна по кілька разів місця проживання, втрата майна, нестерпне відношення до господарського і побутового влаштування зі сторони місцевих властей, переслідування, арешти, страта та вислання за найменше національне самовиявлення – ось результат волюнтаристсько-командних методів регулювання людських долей тоталітарної держави.

[1]Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ)Б. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 790. – Арк. 17 – 19.
[2]Там само. – Арк. 1 – 2.
[3]ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 6. – Арк. 152 – 160.
[4]Там само. – Оп. 23. – Спр. 4356. – Арк. 13 – 14.
[5]Див.: Білас І. Репресивно-каральна система в Україні. 1917 – 1953. – Кн. 1. – К., 1994. – С. 205 – 206.
[6]ЦДАГОУ. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 790. – Арк. 91.
[7]Там само. – Арк. 76, 93 – 98, 162.
[8]Там само. – Спр. 4356. – Арк. 26.
[9]Там само. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1466. – Арк. 36, 69, 170, 275.
[10]Там само. – Спр. 1465. – Арк. 12 – 13; спр.1470. – Арк. 21 – 22.
[11]Там само. – Спр. 1466. – Арк. 34.
[12]Там само. – Спр. 2610. – Арк.193 –194.
[13]Там само. – Спр. 1471. – Арк. 26 – 27.
[14]Там само. – Спр. 2606. – Арк. 12.
[15]Там само. – Арк. 53.
[16]Там само. – Арк. 96.
[17]Там само. – Спр. 5165. – Арк. 129.

***Yuriy Soroka. Resettlement of Ukrainians from their ethnic lands to the Soviet Ukraine and Poles from Ukraine in 1944 – 1946.***

*The article deals with the problems of resettlement of Ukrainians from their ethnic lands to the Soviet Ukraine and Poles from Western Ukraine to Poland in 1944 – 1946. Population dynamics, repressive measures of the Soviet and Polish authorities are analyzed.*

**Kaija HEIKKINEN**
***Joensuu***

# THE ETHNIC MOVEMENTS OF THE FINNO-UGRIAN PEOPLE IN RUSSIA – THEIR REFLECTIONS ON THE ETHNO-NATIONAL SITUATION IN FINLAND

Finland was until recently described as an ethno-nationally homogeneous and monocultural country. From the early 1980s through the late 1990s the number of foreigners increased from 12.000 to 85.000; this represents about 1.5 % of the Finnish population. Although the number is very low when seen from the international perspective, the rapid change has greatly disconcerted Finnish society.

The collapse of the former Soviet Union and the end of the cold war has opened state borders, which in the past were strictly closed. One consequence is increasing emigration from the former Soviet Union. The biggest group of contemporary immigrators in Finland consists of Russian-speakers. In Finland there were in 2000 according to the statistics about 32 000 citizens of the former Soviet Union. They can be divided into several subcategories. The largest group composed of Russian Finns, their spouses, and a smaller amount of migrant workers, who for the most part emigrate from the Republic of Karelia (in Russia) to eastern Finland as opposed to those in southern Finland coming from Estonia and the Leningrad region. In respect to immigration eastern Finland differs from the rest of Finland. In number, immigrants (migrant workers, students, remigrants, spouses of Finns, asylum-seekers and refugees) are few in eastern Finland. Distances are great in the region; ethnic communities are weak and the necessary ethnic networks are difficult to create.

## ETHNO-NATIONAL GROUPING IN THE KARELIAN REPUBLIC

The opening of Russia has provided an opportunity to focus research towards questions of nationality during the early Soviet period in particular as well as the contemporary ethno-national movements.

The nationality composition in the Karelian Republic in 1997 was as follows: Russians 572 000 (in 1989 – 581 571), 73.6%; Karelians 90 000, (in 1989 – 78 928), 10.0 %; Belorussians 52 000, (in 1989 – 55 530) 7.0%; Ukrainians 24 000, (in 1989 – 28 242), 3.6 %; Finns 22 000, (in 1989 – 18 420), 3 %; Vepsians 6000, (in 1989 – 5 954), 0.8%; and smaller numbers of Poles, Tatars, Chuvash, Lithuanians, Jews and Mordvinians. (Klement'ev 1991, 59 – 60, Respublika ... 1999, 57 ). Even though the Karelians – the titular nation – were the second largest national group, they formed only one-tenth of the population.

The Karelians, Vepsians and Finns belong to same linguistic group: the Baltic-Finnish branch of the Finno-Ugrian peoples. The Karelians and Vepsians can be defined as indigenous peoples. In 1993 has been accepted the law on the status of indigenous people in Russia. In 1999 the Vepsians succeeded in gaining this status. The status of an indigenous people is important to these groups, according to international law and its modifications. In present-day Russia the status provides some guarantees – at least in theory – about developing the national language and culture of the group. In this international legal sense language is one of the main criteria for defining a group.

The Karelians and the Finns have a special, politically and ethno-historically, highly complicated place on the ethno-national map of Russian Karelia. The position of the Karelians as the titular people has been greatly affected by the fact that the "national language" of the republic has been Finnish. This exceptional relationship between the Karelians and the Finns in Russia, and to some extent also the bonds between the Karelians and the Finns and the so-called Finnish-Karelians (in Finland) have deeply influenced contemporary the ethno-national atmosphere in Russia. The status of the Karelians as a titular nation and the partly common history of the Finns and the Karelians makes it necessary to pay special attention to the position of the Finno-Ugric peoples in the Karelian Republic.

### The Finns

The Finnish population in the Karelian Republic totalled 22 000 in 1997. The Finns in Karelia are not a homogeneous group, but consist of very different types of people. The largest group consists of Finns who moved from Finland in the 17th century to an area near the present-day Leningrad district (the so-called Ingria/Inkerinmaa



© Kaija Heikkinen

in Finnish). They are called “Ingrians” or “Ingrian Finns” (“Inkeriläiset” in Finnish). Until the revolution they had their own Finnish culture, and Finnish literary and cultural institutions, which were often organized around the Finnish Lutheran parish (Nevalainen 1996, 57 – 59; Fishman et all. 1996, 71 – 80). Many of the Ingrians were deported from their homes to Siberia, first as result of “dekulakization” and later on the eve of the Second World War and in 1941 and 1942. Those who lived in the area occupied by the Germans were removed to Finland in 1943. After the war these Ingrian Finns were returned to the Soviet Union, and were deported. Since the late 1940s the Ingrians Finns have been allowed to move to the Karelian Republic. In 1949 21 000 moved to Karelia. ( Lallukka 1998, 55 – 58).

Ingrian Finns speak the Eastern dialect of the Finnish language as their mother tongue. Many of them have been linguistically assimilated into the Russian population. One of the strongest factors differentiating them ethno-nationally from the Russian and Karelian population is religion. Ingrian Finns are Lutherans, which has been and remains significant in the contemporary situation forming their national identity. (Virtanen 1996, 139 – 140).

A second group of Finns are the descendants of the “Red” emigrants who escaped from Finland after the abortive revolution of 1918. A few thousand of these refugees settled in Karelia, and they played a prominent role in the creation of the Republic in the 1920s and early 1930s. (Kangaspuro 1998, 123 – 160). More Finns, maybe from 10 000 to 15 000 people, moved to the Soviet Union crossing illegally the border during the years of the great depression. (Kostiainen 1988, 57 – 65, 219). Finally, a group of Finns from Canada and the United States moved to the Soviet Karelia in the 1930s by invitation of the Soviet government. The ideological and political orientation of the American ( and Canadian) Finns was pro-Soviet, but the circumstances in Karelia often proved to be a disappointment to them, and nearly half of the 6000 immigrants returned there. (Sevander 2000, 77).

## The Karelians

The total number of Karelians in the Soviet Union in 1989 was about 100 000 (138 000 in 1979). Most of them lived in the Karelian Republic (78 900) but there is also a Karelian settlement in the Kalinin district, the so-called Tver Karelia (23 200). In the Karelian Republic most of the Karelians live in the regions of Olonec and Priazha in the south (where they call themselves as “Lyydiläine”, “Lyydikoi” or “Livgiläine” Livviköi’) and in the region of Kalevala in the north (where they call themselves “Karjala”). By religion the Karelians are Russian Orthodox. (Taroeva 1965, 5 – 6, Klement’ev 1991, 59 – 60).

The Karelian language is one of the Baltic-Finnish languages and is divided into three main dialects: North Karelian, spoken in the northern area (closely related to Finnish), and the Livonian and Lydian dialects spoken in the south. The dialects are still quite distant from each other, which has made it and still makes it difficult to develop one unified written language.

The creation of a Karelian literary language has to be examined in connection to Finnish and its status in the Soviet Union. Since 1923 the Finnish language has for most part had the status of a “national language”, and in the northern parts of Soviet Karelia Finnish has been used as the language of instruction in the so-called national schools. The situation in the southern parts of Karelia has been different because of the great linguistic distance to Finnish. There Russian has been the language of instruction in the schools, and in this sense the position of the titular people has been quite week. (Anttikoski 1998, 207 – 208).

It was not until the late 1930s that a Karelian literary language was created, and in 1937 Karelian was given the status of the third official language in Soviet Karelia. During the years of Stalinist terror the Karelian language started to displace Finnish in the press and as the language of instruction, etc. (Anttikoski 1998, 214 – 215). Both linguistically and practically the creation of the new Karelian language soon turned out to be extremely complicated due to the difficulties of combining the three different dialects. A new shift in the Stalinist politics put an end to these attempts after only a three-year experimental period (see Austin 1992, 16 – 35).

It is also worth noting that in the Kalinin district there were plans to employ Finnish as the language of instruction in the 1920s. Later, in the 1930s attempts were made to develop Karelian into a literary language, after it had become clear that Finnish in practice could not offer an alternative to Russian (Anttikoski 1998, 208 – 209).

It would be offer a distorted picture to examine the Karelians in Russia without mentioning the Karelians on the other side of the border, the Finnish Karelians. Today they are for most part linguistically and culturally assimilated into the Finnish culture and way of life, even if many of them still consider themselves Karelian. Religion is an important factor here: most Finnish Karelians are Greek-Orthodox.

During the inter-war period the bulk of Finnish Karelians lived in the area which was ceded after the Second World War to the Soviet Union. The population left the area and was resettled in Finland. Since the war the Karelians have established associations, cultural clubs and semiformal organizations in Finland which have now started active cooperation with their Russian Karelian partners. To some degree they have been involved in the ethno-national movement in Russian Karelia, giving it emotional, cultural and financial support.

### The Vepsians

The Vepsians in Russia live in three different administrative units in the Republic of Karelia, in the Leningrad district and in the Vologda Region. According to the latest census figures they number 12 000, 6000 of whom live in the Karelian Republic.

It has to be underlined that compared with the Karelians the Vepsians were much less effected by the formation of the Finnish nation. As a result the relationship between the Vepsians and the Finns has not been as complicated as that of the Karelians. Even though the Vepsians are not a titular people, the history of the Vepsian literary language has been less complicated than that of the Karelian. In the early 1930s a literary language was created and the teaching of Vepsian started in the schools in 1932. This only occurred in the schools of the Leningrad district but not in Soviet Karelia. Literature was also published in Vepsian but again the centre of these ethno-cultural activities was not in Soviet Karelia. In Karelia the question of the Vepsian language gained little attention, and the events of the year 1937 put an end to the development of Vepsian culture in the Leningrad district as well (Pimenov et all. 1989, 21; Zaitseva 1989, 97 – 100).

The history of Karelian and Vepsian literary language is of prime importance to understanding contemporary ethno-national movements. In spite of the difficulties, earlier attempts to create a literary language provided a basis for further linguistic and socio-cultural development. However, in the conditions of the new ethno-national activism it has been both easy to criticize and underestimate the short history of the Karelian literary language. National activists see its pioneer value, but underline its bureaucratic character. It has been seen as a linguistic "revolution" from above and in this sense contrary to contemporary tendencies (see Zaitseva 1994, 14).

The position of the Karelian and Vepsian languages close to the more developed Finnish language has raised problems which are both linguistic and political, and many of them are still present in contemporary post-communist Russia.

### The Russians

For at least 1000 years the area which is today called Karelia has been inhabited by groups speaking both Baltic-Finnish languages and some East-Slavic groups. Old Scandinavian sagas (Egil-saga, in 874), the Chronicles of Novgorod (in 1143) and old Russian chronicles (1100 – 1300) mentioned this ethno-national combination (Čistov 1976, 20 – 21, Saksa 1996, 33). Because of this ethno-national history we can speak about "old" and "new" Russians in the Karelian Republic. The "Old" Russians have traditionally inhabited the eastern parts of Russian Karelia. Before the revolution they comprised about half the whole population of the area which later became Soviet Karelia (Lallukka 1998, 46 – 47). Since the revolution census figures indicate that their number has consistently grown: in 1926 146 400 (56,2% of the total population), in 1939 296 500 (63.2%); in 1959 412 800 (63.4%); in 1970 486 163 (68.1%); and in 1989 581 571 (73.6%) (Lallukka, 1998, 46, 51, Klement'ev 1991, 59). The increase is partly connected with industrialization. In 1933 as much as 42% of the Russian population lived in towns (like the Finns), whereas the Karelians and the Vepsians were peasants (Lallukka 1998, 52).

After the Second World War Belorussians and Ukrainians moved voluntarily or were forced to move to Russian Karelia. They numbered 71900 (11.0%) in 1959 and 23 600 (3.6 %) in 1989 (Lallukka 1998, 59). A major segment of the Russian and Belorussian people have been working in new forest settlements in the northern parts of Karelia. The ideology, culture and everyday life in urban industrial areas tend to reduce ethno-national cultural differences among these newcomers.

## THE HISTORICAL LEGACY

For centuries Karelia was a battleground between the multinational Russian and Swedish empires. Coping with the changing conquerors did not leave much room for national consolidation or even for establishing a Karelian literary language. (Laine 1994, 13 – 25). During the 19th century, when Finland was an autonomous Grand Duchy within the Russian Empire, a Finnish national movement rose and enjoyed considerable popular support in eastern Finland, but the influence of the Finnish national awakeners poorly reached the Greek-Orthodox Karelian population. And if it did, it did not raise (or provoke) significant national or ethno-national organization among the Karelians. (Heikkinen 1983, 75 – 90; 1989, 183 – 197, 337 – 344; Liikanen 1995, 264 – 267.).

During the early Soviet period the border with the new independent Finland was more or less closed. Still, the building of socialism in the so-called Karelian Workers' Commune (est. 1920) and the Karelian Autonomous Socialist Republic (est. 1923) had a clear national colour. However, it was neither the titular people, the Karelians, nor the since 1923 largest population group, the Russians (Mastjugina et all. 1997, 299 – 300), but the Finnish Reds, who had emigrated from Finland after the abortive revolution of 1918, who played first fiddle in politics. In Karelia the bolshevik nationality policy, which during the 1920s was often advantageous to the indigenous peoples, actually

favoured the immigrant Finns more than the native Karelians. In relative terms the Finns had more education and more experience in organizational and administrative work than the Karelians and the Russians living in the area, and in the prevailing primitive conditions they smoothly achieved hegemony in the administrative apparatus, the press, cultural life and the educational system. Alongside Russian, Finnish was used as the "national language", which presumably created difficulties among the native Karelians (especially in the southern parts of the republic). On the other hand, the longer literary tradition of the Finnish language undoubtedly also strengthened the ethno-national and cultural distinctiveness of the republic. (Kangaspuro 1998, 153 – 156).

To what degree was the hegemony of the Red Finns (themselves of course constantly claiming to be observing internationalist principles) able to function as the basis for organic assimilation and a nationally-coloured social solidarity between the Finnish elite and the native Karelian population? This question remains unresolved. The waves of the Great Terror overwhelmed the Finnish Red elite (and many of their Karelian and Russian collaborators), now classified as "contra-revolutionaries" and "nationalists" (Rentola 1994, 31 – 33, 44 – 50, 60 – 64). The Stalinist terror made Russian once and for all the main language of the party apparatus and the administration. In 1937 the elimination of the Finnish elite was complemented by the Finnish language being stripped of its status, and by promoting the creation of a Karelian literary language to be adopted as the new second official national language.(Kangaspuro 1998, 142 – 153; Anttikoski 1998, 214 – 215).

In the circumstances of the Great Terror the sudden invention of the Karelian language and traditions could hardly be based on a broader national awakening of the Karelian population. The political decisions were made at the highest levels of the Soviet hierarchy, and from the linguistic point of view the commands from above produced a highly artificial literary language, an unsuccessful mixture of the different Karelian dialects. (Barancev 1967, 97 – 98; Afanas'eva 1988, 27 – 28). The heyday of the Karelian language ended only three years later after a short period of vague literary and educational experiments under the conditions of terror and war (Austin 1992, 16 – 35).

In 1940 after the so-called Winter War against Finland, a new Karelian-Finnish Soviet Socialist Republic was established, and Finnish was again adopted as an official national language alongside with Russian. It did not, however, achieve the same position in administration and education as before. Finnish was still taught in schools but it was no longer the language of the education. Till the formation of the Karelian Autonomous Socialist Republic in 1958 it was in principle an obligatory subject for Karelian and Finnish pupils, but lost this status in 1960 when it became a voluntary subject. (Barancev 1967, 98).

During the decades following the war the status of the Finnish language varied. Some of the Finnish cultural institutions continued their previous working and some new were created: the most important were the Finnish theatre, the Finnish language publishing house, periodical journals and newspapers, radio channels and certain academic institutions. (Očerki. 1964, 472 – 477). However, it was only the Finnish, the Finnish Ingrian population and the Karelians from the North, who in practice had access to this Finnish speaking cultural sphere. Only in the sphere of folklore Karelian language was more broadly used. (Pimenov and Taro'eva 1970, 237). In this situation, where no basic education in Finnish (not to speak about Karelian) existed this sort of "nursing" of Finnish literature and culture could hardly hide the fact that the younger generations of Finns, Karelians and Vepsians faced inevitable assimilation into the Russian speaking majority. By the 1980s fast and firm assimilation and massive settlement of new Russian speaking immigrants had made the Finno-Ugric population a small minority. (Laine 1996, 77 – 92).

## CONTEMPORARY ETHNO-NATIONAL MOVEMENTS IN RUSSIAN KARELIA

Ethno-national associations belong to the first wave of voluntary associations in the Karelian Republic. The first to be activated were the Finno-Ugric groups, in the late 1980s. Among them the situation of the Ingrian Finns was more favourable than that of the other ethno-national groups. Through the Finnish language press and media they managed to raise the question of the additional cultural and social rights for Ingrian Finns. A special issue of the journal "Punalippu" involving this question was published in 1987. For the first time the justification of the historical deportations was questioned. According to Viktor Birin, the reactions of the government and the non-Finnish population were indignant: the situation was even seen as being analogous to that of Nagorno-Karabach. (Birin 1996, 30).

During the Soviet period the demand for the rehabilitation of the deported Ingrian Finns was regarded as political and more far-reaching than was allowed to an ethno-national cultural association. This made the formal organization of Ingrian Finns complicated. In 1989 the government permitted the establishment of the Ingrian National Revival Movement (later the League of Ingrian Finns). The Tallinna Union and the Leningrad Union of the Ingrian Finns were founded in 1988 and 1989; they served as prototypes (Klement'ev 1996, 143 – 144; Birin 1996, 30 – 32). Undoubtedly, the Petrozavodsk Union of Ingrian Finns has had success in advocating the Ingrian rehabilitation and in promoting Finnish language and culture.

The birth of the Karelian and the Vepsian organizations proceeded in different ways. The question of language

was more difficult. From a linguistic point of view it was more a question of creating a new literary language than consolidating an old one. The beginning of the movements among these two groups was very similar. “Punalippu” published special issues concerning the Vepsians (1989) and the Karelians (1990). Then formal ethno-national organizations were founded: in 1989 the Society for Vepsian Culture and the Society for Karelian Culture (since 1990, the Union of Karelian People) were established. The presidents of the societies were scholars from the Karelian branch of the Academy. (Birin 1996, Heikkinen 1994, 287 – 288).

On the whole the Karelian associations and the Society for Vepsian Culture have worked mainly in the sphere of culture and language. It appears that some of the elementary goals concerning language have been achieved. Vepsian and Karelian (actually two) literary languages have been created, linguistic primers and other elementary books published, as were the first translations of the Bible into the national languages in the early 1990s. In 1992 the Petrozavodsk Centre for National Cultures (that is, Karelian, Vepsian and Finnish) was opened. New Karelian and Vepsian newspapers have been founded. The national languages have been approved as school subjects in a number of schools in the Karelian Republic and the Leningrad district. In 1993 the Faculty of Baltic-Finnish Languages and Cultures at the University of Petrozavodsk was established, and in 1994 new Departments of Karelian and Vepsian Languages and Cultures were created at the University of Petrozavodsk and the Pedagogical University of Petrozavodsk. National folklore festivals have been organized. Television and radio programmes and novels and poetry have been published in the newly developed national languages, though with very limited circulation. Vepsian and Karelian national administrative units have been formed in the Karelian Republic. Karelians, Vepsians and Ingrians now have their own flag (Birin 1996, 34; Heikkinen 1994, 287 – 288). But it remains to be seen if their significance will be mostly symbolic. To some degree the Petrozavodsk Union of Ingrian Finns succeeded in achieving Ingrian rehabilitation and in consolidating Finnish language and culture.

In the ethno-national cultural revival organizational and financial support from Finland has been important. Part of it has been channelled through the government budget and part has been organized by individuals and groups. The some extent this might also have influenced the role the movements played in the renewal of the political system.

It appears that the confrontational and to some extent contradictory attitude towards the state (especially in the Ingrian movement), evident in the late 1980s, has become less radical. The organizations have started to look increasingly to government support. This has been clear in the field of other organizations, too.

The new ethno-national cultural situation is most of all reflected in the question of the new language legislation. According to recent plans the Karelian language is to become the second official language of the Karelian Republic, replacing Finnish, and the Vepsian language will get some guarantee of further consolidation. During the preparatory process many organizations and institutions have been heard. Opinions have been split among the Karelians themselves. The northern Karelian population tends to support the Finnish language, which has always been close to their own manner of speaking. The Union of Ingrian Finns supported the Karelian language on the basis of the diminishing number of Ingrian Finns in Russia. In contrast, many people in Finland have been eagerly supported the old status of the Finnish language, considering it the only possible “national” language in Russian Karelia. In spite of the fact that the Russian, Ukrainian and Jewish cultural societies have not been against the bill, the language question remains unresolved.

## CHANGING FINNISHNESS IN RUSSIA

In 1990 the government of Finland declared the Finns in the former Soviet Union Finnish remigrants, which allowed them to move to Finland (Virtanen 1996, 138). The decision had been made specifically to cover the Ingrian Finns, but in practice it has involved all Finnish groups in Russia, except Karelians. The decision has got many consequences concerning future of the Finnish population in Russia and their organizations.

Since 1990 the Union of Ingrian Finns has been increasingly forced to handle quite different problems from cultural ones. The union started involving in emigration, as the bulk of the Ingrians have moved to Finland. (Birin 1996, 35, 38).

Finnish remigrants in Finland are meeting new problems and challenges. It is difficult for them to behave themselves like “proper” Finns according to the criteria used by the Finnish officials and the public opinion. Only few of them know the Finnish language, are Lutherans by their religion, and are possessed of something called the Finnish identity. Naturally those are members of the older generation. This observation seemed to be a kind of absurd shock to the media and the public opinion in Finland in the middle of 1990s.

In order to improve knowledge of the Finnish language, culture and society Finnish officials started to arrange in 1997 special training courses for Russian citizens, who were allowed to immigrate to Finland as remigrants. The results of a small-scaled research made by Olga Davydova at one training course in the end of 90s in Petrozavodsk gives interesting information of the ethno-national identity: only 46 % of the participants identified themselves as Finns; 40 % as Russians; 8% as some other nationalities (Karelians, Vepsians, Chuvash, Mordvinians or Belorussians).

80 % of the participants did not know the Finnish language at all; only 6 % of them spoke it fluently. (Davydova & Heikkinen 2001). It is easy to notice that nationality registered in a passport does not totally correlate with the language skills. This fact has been well-known by many ethnographical studies done as early as in the 1970s in the Soviet Union (on Karelians, see Klement'ev 1974, 1976).

The question of the ethnic or national identity was of some delicacy, and it was uncomfortable to be discussed among the participants. Ever now and then there was arguing on who has and who has not "proper Finnish blood" ("tčisto krovnye") and what is it's significance. Only elderly people, who were grown up in Finnish speaking circles with Finnish habits, Finnish press and literature felt like returning to their roots, when attending at the courses. The ethno-national state of their children is more complicated. Even if they are "proper" Finnish by their origin they often feel themselves as alien or consider themselves as "soviet", not really Finnish or Russians. (Davydova & Heikkinen 2001).

In future we are going to study more in details the paradoxical process in which a Finnish Russian becomes a Russian Finn. It asks what being a Finn in the Soviet Union meant and what it means in contemporary Russia. Is it only a notation in one's passport? How important is belonging to an ethno-national group, and in what respects is it linguistic identity? How do these factors change while immigrants live in Finland? How do family members without an ethno-national Finnish background adapt?

**Literature**

Afanas'eva A. 1988. Karjalan kieliongelmat. Sosialismin teoria ja käytäntö. 37. pp. 26 – 28.

Anttikoski, Esa (1998). Strategii karel'skogo jazykovogo planirovanija v 1920-e i 1930-e godi. (V) (red.) Timo Vihavainen i Irina Takala. V sem'e edinoj: Nacional'naja politika partii bolševikov i ee osuščestvlenie na Severo-Zapade Rossii v 1920 – 1950-e gody. Izdatel'stvo Petrozavodskogo Universiteta. Kikimora Publications Series B. Aleksanteri-instituutti. str. 207 – 222.

Austin, Paul (1992). Soviet Karelian: The language that failed. Slavic Review 51:1 pp 16 – 35.

Barancev A.P. (1967). Karel'skaja pis'mennost. Pribaltijsko-finskoe jazykoznanie. Leningrad. pp. 89 – 104.

Birin, Viktor (1996). Kansalliset liikkeet Karjalan tasavallan yhteiskunnallisessa murroksessa. In (Eds.) Liikanen Ilkka, Stranius Pentti. Matkalla kansalaisyhteiskuntaan? Liikettä ja liikkeitä Luoteis-Venäjällä. Joensuun yliopisto. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisusarja no 115. pp. 27 – 41.

Čistov, K.V. (toim.) (1976) Venäläinen perinnekulttuuri. SKS:n toimitteita 322. Helsinki.

Davydova, Olga & Heikkinen, Kaija (2001) Inkeriläisten etninen liike Venäjällä – vaikutukset Suomessa. (forthcoming).

Fishman Olga M, Juhnjova N.V, Shangina I.I, Konkova Olga, Zadneprovskaja. Historical ethnographic composition of St. Petersburg and the Leningrad Region. In (eds.) Eira Varis and Sisko Porter. Karelia and St. Petersburg. From Lakeland Interior to European Metropolis. Joensuu University Press Oy. Jyväskylä. pp 71 – 103.

Heikkinen, Kaija (1983). Russian visitors to Karelia. Identity and a critical reviem of the sources. Ethnologia Fennica. Finnish studies in ethnology 1982 – 1983. Vol. 12. s. 75 – 90.

Heikkinen, Kaija (1989). Karjalaisuus ja etninen itsetajunta. Salmin siirtokarjalaisia koskeva tutkimus. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja No 9. Joensuu.

Heikkinen, Kaija. (1994) Mahtuvatko vepsäläiset kansalaisyhteiskuntaan? Teoksessa Hämynen, Tapio (toim.) Kahden Karjalan välillä, kahden Riikin riitamaalla. Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta. ss 279 – 289.

Kangaspuro, Markku (1998). Finskaja epoha Sovetskoj Karelii. In: (ed.) Timo Vihavainen and Irina Takala. V sem'e edinoj. Nacional'naja politika partii bolševikov i ee osuščestvlenie na Severo-Zapade Rossii v 1920 – 1950-e gody. Petrozavodsk, Izdatel'stvo Petrozavodskogo Universiteta. Kikimora Publications Series B. Aleksanteri-instituutti. pp. 123 – 160.

Klement'ev, E.I. (1974) Razvitie jazykovyh processov v Karelii. (Po materialam konkretno-sociologiceskogo issledovanija karel'skogo gorodskogo naselenija) Sov. Etnografija 4/1974. s. 26 – 36.

Klement'ev, E.I. (1976) Nacional'no-kul'turnye orientacii karel'skogo gorodskogo naselenija. Sov. Etnografija 3/1976. s. 57 – 68.

Klement'ev E.I. (1991) Karely. Karjalaset. Etnografičeskij očerk. Petrozavodsk. Karelija.

Klement'ev, Yevgeni (1996). Formation of a Civil Society and National Movement in the Republic of Karelia. In (eds.) Kaija Heikkinen & Elena Zdravomyslova: Civil Society in the European North. Concept and Context. St. Petersburg, Centre for Independent Social Research. pp. 142 – 145.

Kostiainen, Auvo (1988). Loikkarit: suuren lamakauden laiton siirtolaisuus Neuvostoliittoon. Helsinki, Otava.

Laine, Antti (1994). Karelia Between Two Socio-Cultural Systems. In: (eds) Heikki Eskelinen, Jukka Oksa, Daniel Austin. Russian Karelia in Search of a New Role. Joensuu. Karelian Institute. University of Joensuu. pp. 13 – 25.

Laine, Antti (1996). Suomalaiset Karjalassa – kaksi nousua ja syvenevä assimilaatio. In: (eds.) Liikanen Ilkka, Stranius Pentti. Matkalla kansalaisyhteiskuntaan? Liikettä ja liikkeitä Luoteis-Venäjällä. Joensuun yliopisto. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisusarja no 115. pp. 77 – 92.

Lallukka, Seppo (1998). Štrihi k etničeskoi karte severo-zapada Rossii. (V) (red.) Timo Vihavainen i Irina Takala. V sem'e edinoj: Nacional'naja politika partii bolševikov i ee osuščestvlenie na Severo-Zapade Rossii v 1920 – 1950-e gody. Izdatel'stvo Petrozavodskogo Universiteta. Kikimora Publications Series B. Aleksanteri-instituutti. str. 42 – 65.

Liikanen, Ilkka, (1995) Fennomania ja kansa. Joukkojärjestäytymisen läpimurto ja Suomalaisen puolueen synty. Jyväskylä. Historiallisia tutkimuksia 191.

Mastjugina T.M and Perepelkin L.S. (1997). Etnologija. Narody Rossii: Istorija i sovremennoe položenie. Moskva. Znanie.

Nevalainen, Pekka. (1996) Historical connections of the economy and population of eastern Finland and St. Petersburg. In (eds.) Eira Varis and Sisko Porter. Karelia and St. Petersburg. From Lakeland Interior to European Metropolis. Joensuu University Press Oy. Jyväskylä. pp 57 – 69.

Očerki istorii Karelii (1957) Tom 1. Petrozavodsk. Gosizdat. Karel'skoj ASSR.

Pimenov, V.V., Taroeva, F.R. (1970) Etničeskie processy v Sovetskoj Karelii. In: (eds.) A.I. Afanas'eva, V.I. Masizerskij, K.A. Morozov. 50 let Sovetskoj Karelii. Petrozavodsk. Karelija. pp. 214 – 247.

Pimenov, V.V., Z.I. Strogal'ščikova (1989). Vepsy: rasselenie, istorija, problemy etničeskogo razvitija. (V)( Red.) Pimenov, V.V., Z.I. Strogal'ščikova; J.J. Surhasko. Problemy istorii i kultury vepsskoj narodnosti. Petrozavodsk. Karel'skij filial AN SSSR. str. 4 – 26.

Rentola, Kimmo (1994) Kenen joukoissa seisot? Suomalainen kommunismi ja sota 1937 – 1945. Porvoo, WSOY.

Respublika Karelija. Informacionno-spravočnoe posobie dlja obščeobrazovatel'nyh škol, učreždenii načal'nogo i srednego professional'nogo obrazovanija. 1999. Petrozavodsk, "Karelija".

Saksa, Aleksandr (1996). Ancient history of the population of the present-day Leningrad Region. In (eds.) Eira Varis and Sisko Porter. Karelia and St. Petersburg. From Lakeland Interior to European Metropolis. Joensuu University Press Oy. Jyväskylä. pp 27 – 37.

Sevander, Mayme (2000) Vaeltajat. Siirtolaisinstituutti.Turku 2000.

Taroeva, R.F. (1965) Material'naja kul'tura karel. Nauka. Moskva-Leningrad.

Virtanen, Timo (1996) The Ingrian Product: Processes and Projects. An Ethnological View to the Levels of Activity. (in) Kaija Heikkinen & Elena Zdravomyslova (eds.), Civil Society in the European North. Concept and Context. Centre for Independent Social Research, St. Petersburg pp. 137 – 141.

Zaitceva, N.G. (1989) (V) Vepsskij jazyk i problemy ego razvitija. ( Red.) Pimenov V.V., Z.I. Strogal'ščikova; J.J.Surhasko. Problemy istorii i kultury vepsskoj narodnosti. Petrozavodsk. Karel'skij filial AN SSSR. str. 95 – 101.

Zaitceva, Nina (1994). Vepsän kieli ja sen kehitysnäkymiä.

Teoksessa (toim.) Kaija Heikkinen ja Irma Mullonen: Vepsäläiset tutuiksi. Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista. Joensuun yliopisto, Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja N108. Joensuu. 51– 62.

***Kaija Heikkinen. The ethnic movements of the finno-ugrian people in Russia – their reflections on the ethno-national situation in Finland.***

*The article elaborates the new multi-ethnic situation, when an increasing number of immigrants from the former Soviet Union is moving to Finland and other western countries. Finland was until recently described as an ethno-nationally homogeneous and monocultural country. From the early 1980s through the late 1990s the number of foreigners increased from 12.000 to 85.000; this represents about 1.5 % of the Finnish population. The collapse of the former Soviet Union and the end of the cold war has opened state borders. One consequence is increasing emigration from the former Soviet Union. The biggest group of contemporary immigrators in Finland consists of Russian-speakers. In Finland there were in 2000 according to the statistics about 32 000 citizens of the former Soviet Union. They can be divided into several subcategories. The largest group composed of Russian Finns, their spouses, and a smaller amount of migrant workers.*

*The article discusses the meaning, function and possible effects on emigration of numerous ethno-cultural organizations in Russia, including Finno-Ugrian ones.*

**Teuvo LAITILA**
***Helsinki***

# STRUGGLE OVER THE KARELIAN LANGUAGE(S) AND IDENTITY

## 1. Attempts to improve the status of Karelian language(s) in post-Soviet Karelia

Language is an important factor in self-identity and social identification. This was one major reason why, in 1937, Iosif Stalin prohibited the use of Finnish language in what then was called the Autonomous Soviet Socialist Republic of Karelia (Karelian ASSR) and decreed, after Russian, the second official language of the republic should be a Karelian language developed from the Tver Karelian dialect in the early 1930s. By forbidding Finnish, Stalin wanted to strengthen the power of Moscow and to undermine the influence of native Finnish-speaking communists, and by introducing a Tver Karelian language he intended to weaken the position of the republic's own speakers of Karelian dialects[1]. Tver, formerly known as Kalinin *oblast*, is a region midway between Novgorod and Moscow. Its Karelian population dates back to the mid-seventeenth century.

The 'language' created by Stalin's decreed never appeared to be viable: the Latin alphabet was foreign to most Karelians, its orthography varied and a great majority of native speakers did not see any reason why they should learn Karelian, which they could not use outside their own circles.[2] Thus, although the Karelian constitution of 1937 declared Karelian as the third official language (after Russian and Finnish)[3], the new language was buried in silence and, in 1940, substituted with Finnish. At the same time, the Karelian ASSR was renamed the Karelian-Finnish Republic. That language fell into disfavour in 1956, when the republic was again 'degraded' into an autonomous region. Today, Russian and Finnish are again the official languages of the Karelian Republic[4]. During the Soviet era Russian had a privileged position, because almost all higher education was given in Russian. Moreover, being the language of administration and (official) culture, the social status of Russian was higher than that of other languages. Therefore even most of those parents who themselves did not have Russian as their mother tongue tended to speak Russian at home, at least to their children[5].

In the last Soviet census in 1989, some 79,000 persons or 10 per cent of the whole population of the Karelian Republic identified themselves Karelians[6]. During the 1990s, some of them became more and more vociferous in demanding the recognition of (unspecified) Karelian as the republic's second official language. In demanding this, they also were aspiring to an official acknowledgement of their Karelian nationality.[7] For that purpose, the Karelian Cultural Association was founded in 1989 in the republic's capital, Petroskoi (in Russian, Petrozavodsk). Since 1990, the association has been known as Karjalan rahvahan liitto (the League of the Karelian Nation). In the same year 1990 also the Tver Karelian Culture Association was founded. Thanks to its efforts, Moscow granted Tver cultural autonomy in 1997[8].

There were also signs of the reappearance of Karelian identity outside the Russian territory, for example, in 1995 the Association for the Karelian Language (in Finnish, Karjalan kielen seura) was founded in Finland. In addition, various Finnish Karelian organizations (established after the expulsion of Karelians from areas belonging to Finland between the World Wars) have given spiritual and material support to improve the status of Karelian language(s) and culture in Finland and in the Karelian republic[9].

One of the goals of Karelian associations in Russia is to turn Karelian into a written language taught in schools and used on official occasions. Without such status, Karelian cannot achieve the position of an official language. However, the problem is that there is no one single language but several Karelian dialects. In the area of Tver and in the northern part of the Karelian Republic, a dialect called Karelian (in Finnish, varsinaiskarjala) is spoken. In the south of the republic Livvi or the Olonets (Aunus) dialect or, in some parts, Lude predominates[10]. The speakers of Karelian in the republic number at least to 5,000. Lude is spoken by a couple of thousands and Livvi by about 30,000. The number of Karelians in Tver was estimated at some 23,000 in 1989, but in practice they are two to five times that number[11].

Despite problems in defining what exactly is *the* Karelian language, its teaching was started in the republic in 1989. During the first school year, there were only some 300 pupils, but during the next school years the number has increased and for years has been somewhere between 2,000 and 2,500. The 'languages' taught are Karelian and



© Teuvo Laitila

Livvi. Each week there are two or three lessons. Since 1990, Livvi has been taught in the University of Petroskoi and, since 1992, also in the Karelian Pedagogical Institute. Two textbooks have been published in Karelian and three in Livvi[12]. I have no knowledge whether or not these are based on the draft text-books which appeared in 1938[13].

The situation in Tver has been analogous. Mikhail Orlov (1932 – 1993), the first chairman of the Tver Cultural Association, wrote the first *Bukvar*, or ABC-book, 3,000 copies of which were printed with the support of the Finnish Ministry of Education in 1992 in Finland. The textbook was taken into immediate use in some Tverian schools[14].

In Karelia, the strengthening of the position of Karelian and the republic's other minor languages was partly supported by the Russian-dominated administration. In early 1995, the republic's government initiated a two-year project for stimulating minority languages and cultures[15]. In the same year also a new law on languages was passed, intended to improve the official position of Karelian and Vepsian (a Finno-Ugric language closely related to Karelian, spoken by a part of the some 12,000 strong Vepsian community in Karelia). Due to the economic crisis in Russia in general and in Karelia in particular, schools and universities have been unable to implement the law and cultural reforms as intended[16]. Moreover, in July 1997 the republic's government, and one year later the parliament, too, rejected the proposal to promote Karelian as the second official language[17]. One probable reason was attempts by Russia to improve the position of the Russian language all over the CIS, a trend which has accelerated since late 1990s. Russia was concerned of the tendency of some of her neighbours, such as Ukraine and Uzbekistan, to weaken the status of Russia at the expense of Ukrainian or Uzbek. However, Russia herself has done nothing to secure the future of Ukrainian, spoken by some four million people in Russia[18]. Thus it seems that Karelians represent an exception, perhaps because they are not a single language block, their number, from Moscow's perspective, is insignificant and, unlike Ukrainians in Russia, they are not supported by a strong 'motherland'.

However, other minorities in Karelia, particularly the Finns, have been in dispute with the Karelians. For example, the Karelian national writer, Ortjo Stepanov, criticized attempts to create a Karelian language in an article published in December 1996 in a major Finnish newspaper. He stated that more than 13,000 pupils (most of them not Finns) studied Finnish in Karelian schools, whereas Karelian was studied by only about 2,300 pupils. Today the number of pupils studying Finnish is said to be as high as 90,000, while those studying Karelian has remained at the same level as in 1996. Stepanov's point was that for the future of Karelia, Finnish is much more important than Karelian[19]. His article was a comment on the proposal made in early December 1996, to displace Finnish as the republic's second official language in favour of Karelian.

Due to financial problems, today the teaching and the research of Karelian and Vepsian hangs in the balance. The number of students and graduates of these languages in universities is in decline[20] as are the number of publications in Karelian or Vepsian. *Vienan Viesti*, a paper established in 1931 in Uhtua, northern Karelia, and published in Karelian, was closed in autumn 1998 as a part of the 'development of mass media' as the local government put it. The circulation of the dual-language (Karelian and Livvi) paper *Oma mua* declined from January to June 1999 from about 1,900 to 700 because publishers had problems obtaining paper supplies and readers could not afford the high subscription costs[21].

However, political and economic problems do not account for all of the difficulties. As already mentioned, a major problem is that the language used in schools and textbooks is an artificial language which is spoken by none. No wonder that even many Karelians are of the opinion that the republic needs only one official language, Russian[22].

Protagonist of Karelian, however, will not give up. For example, in the summer of 2000 at the tenth annual Karelian language course (meaning in practice Livvi), held in the town of Vaasa, Finland, Tatyana Kleyerova, deputy chairman of the Karelian state committee for national policy, stated that 'today the importance of this work (that is, improving the status of Karelian) had began to dawn even on the Karelian government'[23]. In December 2000 Sergey Katanandov, chairman of the government of the Karelian Republic, was interviewed by a local Finnish paper. He stated that within a few months Karelian will be the republic's second official language[24]. However, Finnish experts on Karelian affairs claimed that Katanandov was merely paying lip-service to the Finnish press[25].

## 2. Language, nation, politics and social identity

Many kinds of nationalist tendencies that appeared after the collapse of the Soviet Union coincided with globalization and the re-invention of national identity in global terms[26]. Their reappearance indicates that large-scale attempts to standardize economic, social and ideological life can backfire, igniting in regional and local attempts to create a separate identity. This often happens in nationalistic terms. Depending on the context, 'we' becomes divorced from 'them' due to language, religion, ethnic origins or a particular territory that 'we' (but not 'they') possess by 'right'. For example, in the United States, the blacks (and whites as well) have emphasized

ethnicity (or what is sometimes called 'race'). In Northern Ireland, both sides of the ongoing conflict have stressed religion whereas in Palestine it is the right to a particular piece of land. In Karelia, language has become what the late Victor Turner, an anthropologist, termed 'dominant symbol', that is, a symbol which condenses both the struggle of power between the Karelian minority and the Russian majority and the Karelian view of themselves as Karelians, that is, process of forming their identity.

During the seven Soviet decades, the only supporter of the Karelian language and identity was the Communist Party. However, it did not support the formation of a genuine national identity. The party stressed the Karelian language and nationality only on occasions that suited its general purposes. In the post-Soviet Karelian Republic, the creation of the Karelian language and identity seems to follow the same path. I do not doubt the sincerity of a part of Karelian protagonists, but among them there are also those for whom language and nationality are a means of strengthening the economic and political autonomy and power of a particular group, that is, the Karelian, people. In fact, the tendencies – cultural, political and economical – are inseparable. Committing oneself to a given culture and language carries with it a commitment to a given political and economic system, to certain kinds of social relations and, finally, to Finland (which, however weakly, supports Karelians) or Russia.

The problems and disputes in creating a Karelian language indicate that the Karelian identity is not strong. Also the Karelian tendency of coining language(s) as if in a vacuum, without reflecting on the language(s) relation to Russian, Finnish or Vepsian society and culture, may be viewed as a sign of weak identity. A strong identity is not forged by introvert meditation but in interaction with the outside world; by repeatedly asking the question: Who are we in relation to others?[27] As long as true mutual relations are lacking, different groups (or nations) do not comprehend each other as real actors. They view the other group via stereotypes and clichés, creating an imaginary opponent rather than facing reality.

Recently speakers of Karelian and Livvi have claimed that it is possible to reconcile the differences between these two dialects. I see this as a step forward in the building of a true Karelian identity, because it implies that although speaking different versions of Karelian, 'we' all are Karelians, whereas 'they' (speakers of other languages) are not. Thus the border is not between us but between us and them. Whether it represents lip-service or not, Katanandov's statement, referred to above, indicates that the republic's government appears to be considering the Karelian identity issue more seriously than earlier. Regardless of the future discussion on the status of Karelian as the second official language or its elevation to that position, the mere fact that 'they' somehow recognise 'our' identity does itself strengthen 'our', that is, the Karelians', identity[28].

*I thank Ewen MacDonald PhD for improving my English.*

**References cited**

*Helsingin Sanomat, Karjalainen and Savon Sanomat are Finnish-language daily newspapers, Karjala is a Finnish-language weekly.*

[1]Esa Anttikoski, "Karjalan kielisuunnittelun strategian 1920- ja 1930-luvulla", in: *Yhtä suurta perhettä*, eds. Timo Vihavainen & Irina Takala. Kikimora Publications, Series B, 12. Helsinki: Aleksanteri-instituutti 2000, pp. 233-50; Jukka Rislakki, "Karjalan kieli tulee jo tänä vuonna", in: *Helsingin Sanomat* 29 January 1989; Pekka Zaikov, "Karjalan kielen opetus ja käyttö nykypäivänä", in: *Koltat, karjalaiset ja setukaiset: pienet kansat maailmojen rajoilla*, ed. Tuija Saarinen & Seppo Suhonen. Snellman-instituutti, A-sarja 19, Kuopio: Snellman-instituutti 1995, pp.109 – 15.

[2]Anttikoski 2000, pp. 236 – 7.

[3]Anttikosti 2000, p. 241.

[4]On 14 November 1991 Karelia declared itself a sovereign state within Russia. It was the last of the 16 formerly autonomous states of the Russian federation to issue such a declaration.

[5]See for example Raija Pyöli, "Karjalaisetko kieltään vaihtamassa?", in: *Karjalainen* 10 July 1996. According to official statistics, in 1999 in Karelia 82 per cent of Karelians and 90 per cent of Finns had Russian as the language used at home (Karjalainen 22 January 2001).

[6]About half of them considered Karelian as their mother tongue. Zaikov 1995, p. 112. In 1926, the number of Karelians was around 99,700 or ca. 38 per cent of the whole population. Vepsians numbered about 8,600 and Finns 2,500 (Seppo Lallulla, "Luoteis-Venäjän etnisen kartan kehityspiirteitä vuoteen 1959", in: *Yhtä suurta perhettä*, eds. Timo Vihavainen & Irina Takala. Kikimora Publications, Series B, 12. Helsinki: Aleksanteri-instituutti 2000, pp. 51 – 76, here p. 58). In 1989 in the area of Karelia there were some 18,000 Finns and 12,000 Vepsians (*Karjalainen* 3.8.1991). Both of them, too, have tried, and have been helped by Finns from Finland, to revive teaching

on their own language (see, for example, ”Karjalaan kerätään rahaa suomenkielistä koulua varten”, in: *Helsingin Sanomat* 27 February 1992; Sven Wikström, ”Vähemmistökielille ja kulttuureille elvytysohjelma Karjalan tasavallassa”, in: *Helsingin Sanomat* 16 March 1995).

[7]This was started in December 1993 when the Supreme Soviet of the Karelian republic decided that people living permanently in the republic could have double-nationality, both Russian and a separate Karelian nationality (*Karjalainen* 28 December 1993). However, in practice this has not materialised.

[8]”Karjalan kieltä ja kulttuuria pyritään elvyttämään”, in: *Karjala* 28 June 1990; Pekka Lehtonen, ”Tverin karjalaiset ovat vielä hengissä”, in: *Savon Sanomat* 2 November 2000. Pekka Zaikov, a native speaker of Karelian and a linguist, was elected as chairman of the Karjalan rahvahan liitto. At the end of 1990 the association had some 500 members. Sergei Kontti, ”Karjalaisilla ei ole paljonkaan päätösvaltaa Neuvosto-Karjalassa”, in *Karjalainen* 23.12.1990.

[9]See for example Jorma Siekkinen, ”Karjalan kielen elvytys keskeistä salmilaisten toiminnassa Joensuussa”, in: *Karjalainen* 15 July 2000.

[10]To improve the status of Lude language and speakers, the Ludean Association (Lyydiläisten seura) was founded in 1999 in Finland. According to Russian scholars, Lude is a Karelia dialect, but their Finnish colleagues have a different opinion.

[11]Helena Valta, ”Vähemmistökansallisuuksien asema kohentumassa Neuvosto-Karjalassa”, in: *Karjala* 15 March 1990; Yrö Rouhe, ”Karjalan kirjakieli nostattaa tunteita”, in: *Savon Sanomat* 26 July 1995.

[12]Paavo Harakka, ”KKS tukee Karjalan tasavaltaa karjalan kielen pelastamisessa”, in: *Karjalainen* 4 August 1996; Martti Pänkälä, ”Venäjän Karjalassa kieli elpyy vähitellen”, in: *Karjala* 13 July 2000; Valta, ”Vähemmistökansallisuuksien asema…”, in: *Karjala* 15 March 1990; Zaikov 1995, pp. 113-14.

[13]For textbooks drafted in 1938 see Anttikoski 2000, pp. 242 – 243.

[14]Lehtonen, ”Tverin karjalaiset…”, in: *Savon Sanomat* 2 November 2000; Pirkko Saarikoski-Tammikallio, ”Tverinkarjalaiset yrittävät elvyttää kielensä”, in: *Karjalainen* 12 October 1993.

[15]Sven Wikström, ”Vähemmistökielille ja kulttuureille elvytysohjelma…”, in: *Helsingin Sanomat* 16 March 1995. Keväällä 1998 karjalaa opetettiin Tverissä 11 kyläkoulussa yksi tunti viikossa (Pekka Lehtonen, ”Lukikirja Tverin karjalaislapsille”, in: *Savon Sanomat* 24 May 1998).

[16]Pyöli, ”Karjalaisetko…”, in: *Karjalainen* 10 July 1996; Seppo Virtanen, ”Karjalan kieltä elvytetään uudella kielilailla”, in: *Savon Sanomat* 3 September 1995.

[17]Paavo Ahava, ”Pelastakaamme karjalan kieli”, in: *Helsingin Sanomat* 1 May 1999; Seppo Virtanen, ”Karjalan kielilaki vastatuulessa”, in: *Savon Sanomat* 27 July 1997.

[18]Tars Kuzio, ”Language and nationalism in the post-Soviet space”, in: *RFE/RL NewsLine* 3 August 2000 (www.rferl.org).

[19]Pänkälä, ”Venäjän Karjalassa…”, in: *Karjala* 13 July 2000; Ortjo Stepanov, ”Kieliriita Karjalassa jatkuu”, in: *Helsingin Sanomat* 24 December 1996; *Helsingin Sanomat* 22 January 2001.

[20]Jukka-Pekka Lappalainen, ”Kieli vaarassa Venjän Karjalassa”, in: *Helsingin Sanomat* 3 June 1996.

[21]Matti Ronkanen, ”Venäläisnationalismi uhkaa Karjalan lehtiä”, in: *Journalisti* 15/1999.

[22]Seppo Virtanen, ”Karjalan kieli ei saa tukea parlamentilta”, in: *Savon Sanomat* 16 February 1998; Pentti Väistö, ”Karjalan kielilaki johtaisi viralliseen kieleen, jota ei ole olemassa - jota kukaan ei osaisi”, in: *Karjalainen* 16 April 1997.

[23]Pänkälä, ”Venäjän Karjalassa…”, in: *Karjala* 13 July 2000. Karjalan kielen kesäkursseja on järjestetty vuodesta 1990 vuorotellen Suomessa ja Karjalan tasavallassa.

[24]”Karjalan kieli saa virallisen aseman”, in: *Karjalainen* 12 December 2000.

[25]Pertti Stranius, ”Kulttuurin alasajo jatkuu Venäjän Karjalassa”, in: *Karjalainen* 29 January 2001.

[26]Zdzislaw Mach, *Symbols, conflict, and identity: essays in political anthropology*. Albany: State University of New York Press 1993, pp. 12 – 14.

[27]Mach 1993, pp. 3 – 5.

[28]“Karjalan kieli saa…”, in: *Karjalainen* 12 December 2000; Mach 1993, p. 6.

**Pihla VUORINEN**
***Joensuu***

# FAMILY STORIES AND THEIR IMPORTANCE IN THE PROCESS OF CONSTRUCTING THE PAST AND SHAPING IDENTITIES

In the field of folkloristics attention has gradually moved away from the distant past to include also questions concerning the immediate past and private life besides the public one. This has brought also family traditions into the sphere of research. Earlier, private life was considered interesting only if it could help to understand broader historical processes. However, when talking about the construction of the past and the importance of stories in this process, many similar phenomena can be observed in the spheres of both public and private life.

The past has an important role in building both national consciousness and identity of smaller groups and individuals. History is actively used for giving meanings to the present and the future, and interpretations of the past also change in this process. Thus usage of the past is a two-way process, where ideas about both the past and the present can be changed. The past is not ready-made, and things that can not be found in the past can be invented and added there. The importance of stories where the past is discussed does not depend on their truthfulness. As an Italian proverb says "If it isn't true, it's well invented" (see Holbek 1990, 108). Family folklore deals mostly with negotiating the past and the present, as well as family relations through storytelling.

Folklorists have drawn attention to processes of remembering and producing ideologies. However, as far as individual people are concerned, they are not usually aware of these processes. Family storytelling is an everyday activity, and as such hard to notice. These stories about sayings and doings of family members in different times are a part of general chatting and reminiscing.

My study of family stories (Vuorinen 2000) has almost literally been doing fieldwork at home; my informants are mostly either my family members or friends and their families[1]. In this article, I will examine the production of the past via storytelling, usage of stories in creating individual and group identities, and the meaning of the family for present day people[2].

## Production of the past through storytelling

Storytelling is a means of negotiating the "real" course of events, rebuilding the past. As Steven Zeitlin et al. (1982, 16) stated, stories are not merely reports about the incidents, but instead they form an essential part of our experiences. Experiences take on a more concrete and verified form through storytelling. Families (as well as other groups) are selfish and have a selective memory, when it comes to what they want to remember and pass on. Only certain incidents of the past will evolve into stories. For example, family stories mostly deal with positive memories, negative things are rarely discussed, especially with people outside the (nuclear) family.

The past is not an unchangeable construction. It is all the time contrasted to the present and the future, and thereby acquires new, varying nuances. People change (sometimes unconsciously) their stories of the past to suit the current situations, but do not necessarily even notice these changes themselves, and may go on believing in these new versions of the story. Stories can be true for the teller without being it from the "objective" point of view. According to Marianne Gullestad, it is possible to ignore the dichotomy between facts and fiction, because a recollection can be inauthentic from one analytic point of view and authentic from another (Gullestad 1996, 33). The meaning of stories and memories does not depend on their veracity (truthfulness), but is rather connected to experiences and what people believe or agree to be true. As Elizabeth Stone states, it is sometimes easier to alter the fact to accord with conviction than to change the conviction (Stone 1989, 167).

Recollections are thus not copies of the moments experienced earlier, and instead of one truth, there exist many possible verities of the past. Through stories people construct their own lives and represent them to others. It is not what people remember or forget that is relevant, but how they make use of different things as a part of their personal stories in a given situation (Langenhove & Harré 1993, 96). According to Anni Vilkko, the thing that lasts in us and in our memories is not enduring images, but instead their continual re-experiencing and reconstruction (Vilkko 1997, 47).

In discursive psychology memory has been understood as thoroughly interactive activity. Usually when we think about the past, it is perceived in dialogues with other people, and in this conversation different versions of the past



© Pihla Vuorinen

are produced, maintained, questioned or disproved. (Saarenheimo 1997, 68.) When it comes to family stories, producing and shaping of memories in the discussions among family members are easily discernible. People are usually together reminiscing and telling stories, they are rarely monologues (cf. Allen 1990, 236). "Many times when somebody begins to tell something, others also start to reminisce. Often this develops into a kind of a contest; who remembers the funniest story"(N11)[3]. The past is thus created together, and other peoples' memories either confirm or disprove (possibly) vague memories of an individual. Without this verification memories can fade away, and become dreamlike, unreal.

Family stories can be thought of as personal narratives representing the family as a unit (Stahl 1977, 34). The stories of the others function as a continuation of our own experiences and our memory, and these two can sometimes be hard to tell apart. Also people and events from that are not a part of our personal experiences become a part of our memory through storytelling. As one of my informants wrote: "In my opinion, the most fruitful, real and enriching storytelling situations arise from shared experiences and memories. – Shared 'experiences' and memories may have come into existence during the earlier storytelling situations. For example grandmother's wartime memories have gradually become 'my memories'" (N21).

**Creation of communities and a feeling of togetherness**

One of the most often mentioned effects of family storytelling in the answers of my informants was that it enhances the emotional bonds within the family, increases the feeling of togetherness and brings the family together. "Family stories reinforce our belonging to a (certain) group, a family. Does not matter if they are funny or sad, they connect us with a longer continuity" (N27).

Usually stories tell about nice things. They bring along good mood and often express mutual caring.

– With these kind of stories people make world a better place to live in: they do create a feeling of security just by being there, even though few people realise their existence. When many people know the same story, they share a secret, which they are allowed to spread. – (N32)

However, there also exist negative stories, which can be used to give a certain kind of picture of a person one does not like or has a disagreement with.

When stories are used for strengthening the feeling of togetherness, a division between us and the others is emphasised, and a dividing line is created between family (or a certain part of it) and the outside world.

In my opinion people emphasise their shared history and memories via family storytelling: even if the circumstances were sad, it is still something you can share with your family members and which creates a feeling of personal history. Stories also emphasise the difference in person's behaviour in family circle and in public: many things said and done in a family circle are not meant for the ears of outsiders, and on the other hand they reinforce bonds inside the family. (N16).

Family members share the experiences and memories (often repeatedly reinforced), whereas for outsiders the meaning of these is not the same. A shared past reinforces the feeling of belonging to the present group. An individual can experience this also negatively, for example if family relations are exacerbated and one would rather like to break away from the family ties than to reinforce them.

Family is increasingly built on emotional bonds, and relations to some part of the family are usually closer than to others. This affects also the storytelling; in a way we can say that emotions pass on family folklore. Stories are adopted from those persons with whom one is ready to share the feeling of togetherness. As personal narratives (see Stahl 1989, 37), also family stories are one way to create and enjoy a sense of intimacy. Only 'the chosen ones' are given inside information and trusted with family secrets (Разумова и Квасникова 1998, 115).

Family stories as a shared experience construct the family and define its boundaries: who are part of the group, what is us, what keeps us together and do we last from one period of time to another. The borders of the family are not unchangeable, but are variable and constructed anew in changing life situations.

Changes in family structure are also reflected in the stories, which adapt to new situations or help to rebuild the family and mark its boundaries (for example after divorce or new marriage). Through storytelling it is possible to restore the sense of community and keep the family together at least on an ideological level, even if the family has in fact already split up. Stories help to understand the history behind the present situation, and to perceive the elaborate network of family life.

Storytelling often acquires an additional importance during the periods of changes and crises (see e.g. Finnegan 1994, 118). At different turning points in life, people make up stories to better perceive and understand their changed life situations. Stories can be used for doing grief work after the death of a close one, and for example having a baby may inspire reminiscences of one's own childhood. Actually the changes that inspire narrating do not have be to radical at all. Also little changes in everyday life may get reminiscing started.

When a family is living together, storytelling is a natural part of everyday life. However, it is possible to observe

that willingness to tell stories increases, when family no longer lives together. “Now people tell more about being together, when we are so rarely together” (M3). Stories can be the most important thing connecting for example siblings in a situation, where they have moved on in different directions. “Stories are a part of reminiscing, in which everyone participates. For me and my brother, remembering our childhood is somehow uniting and nostalgic. In other respects we are very different, childhood is an easy and natural subject (of conversation)” (N18). According to Ruth Finnegan, instead of forgetting, memories can be cherished increasingly or even exaggerated if the family brakes up. Shared traditions can live on and have an influence a long time after people thought they already detached themselves from the family ties. (Finnegan 1994, 119.)

Through storytelling also the background of the events is discussed – how family ended up in the current situation. In this way the mutual understanding between family members or between generations may grow. “Family members of different ages understand each other better when they know also about things that they did not necessarily participate in themselves” (N25). Many stories also teach the younger generation survival strategies and strengthen the belief in one’s own talents on many levels. These stories tell about the perseverance of family members’, about surviving contrary to someone’s expectations and coming through difficult times. The main characters in these stories are markedly women.

This kind of “we will make it” attitude has been especially important in the stories of minority families. Rina Benmayor et al. (1987) have in their article emphasised the strategic value of the family lore of Puerto Rican immigrants in America. Stories give historical perspective to current struggles, reflecting the strength and ingenuity developed through coping with adverse circumstances, and encouraging also the younger generation to struggle and perseverance.

**Family stories and values as an essential basis for individual’s identity and world view**

The self does not develop independently of other people. An individual always exists to a certain degree in relation to others, other people. Family and family-type groups (see Goodwin 1994) have a great influence on where we locate ourselves, how we experience ourselves.

Family stories have a great effect on people’s identities. However, stories can have diverse meanings for different people at different times. Comments and evaluations connected with stories form an important part of them, and reveal the meanings people give to the stories and the events. When discussing the influence family stories have on identities of family members, it is important to notice the positions people take in relation to them: approval or opposition? Through family stories family members are characterised and given certain roles. This has a great influence on individual’s self image, but he/she can also try to oppose it, break away from a given role. Family members may perceive past as a private sphere, and interpretations about it introduced by others can be taken as a threat or interference and rejected.

People use family stories when representing themselves to others. They pick up their own favourites from the family story reserve, and start to tell these stories to their friends and close ones. Through these choices and revising of the stories people either build continuity or emphasise difference in relation to their family and (different) family members. They create a picture of a person they were, are, or would like to be.

As Stone has written, we remain affiliated with the families we grew up in throughout our entire lives. As we seek for role models at some points of our lives (look outside ourselves at others and hope to become something these figures represent), these models can be found instead of fiction or movies also among our own relatives. Stone sees this as a way of achieving independence and of realising our most personal ideals without jeopardising our connectedness to our families. (Stone 1989, 199 – 200.) It should be realised, that people do not necessarily find their parents or siblings to be the closest relatives: a more distant relative can also be a soulmate.

Also nowadays it is important for people to be aware of their personal and family history, to have a kind of storehouse of memories, where they can compare their new experiences and memories and seek answers to the question why they are the way they are, to increase their self-understanding. For some people searching and building of the self in adolescence is closely connected to a growing interest towards own and family history. Family stories about one’s own childhood as well as about more distant past serve as a medium for building a self image.

In different phases of life different stories become significant. Changes in family structure and lives of individuals are reflected in storytelling, which becomes topical especially in more and less important turning points of life. Some stories about the bygone events can be found anew only later. They become significant in a new way, when they support the individual’s image about him/herself and match his/her current stage of life, and he/she is able to find a personal meaning in them. Some of the facts are found irrelevant, some important. With the repetition and time stories get revised to fit one’s own style and hopes. Using different emphasisings and re-interpretations, stories are adapted to tally with self image. (cf. Stone 1989, 224 – 243.)

Storytelling is an integral part of the experienced world. Through storytelling our world gets new, diverse meanings, and is made understandable for ourselves and others. Talking about difficult subjects sometimes makes them more understandable or acceptable, whereas some people choose to keep silent about the negative memories. This is also a kind of reshaping of the reality: people hope that things they do not talk about will be forgotten. However, also denied stories continue to affect thoughts and activities of family members. The stories that are kept secret can have so powerful imagery that the rest of the family picks it up in spite of the silence, and finally the story may be re-enacted. (Eskola 1997, 81; Byng-Hall & Thompson 1990, 223.).

In many families values and stories that have been maintained and repeated, work as a material with which family members can compare their own decisions and lives. Stories have left their traces on people's ways to react and interpret the world around them. (Eskola 1997, 62.) This effect continues to exist, even if an individual consciously wants to act the opposite way. Our own decisions and other families are always compared (in good or in bad) to childhood family.

John Byng-Hall has pointed out, that the stories heard in childhood appear to be such a powerful truth, that the implications of changing it would be profound: "I would have to change my image of myself and my family" (Byng-Hall & Thompson 1990, 217). If necessary, it is possible to expressly try to change the stories. If they have a disabling, negative influence, they can be re-edited, and thus also the experienced reality can be changed (cf. Byng-Hall & Thompson 1990, 224.)

When thoughts and memories are given the form of a story, they become more concrete in a way, and receive others' recognition. Experiences become more real when they are verbalised. Reminiscences and stories are one medium that can be of use when people are looking for different possibilities of a multidimensional reality and future. Even if it is not possible to free oneself from the past, the past can be harnessed for driving force to new wishes, hopes and plans (Alasuutari 1989, 84). People return to the past again and again, using it in different ways. The past is seldom useless or irrelevant.

## References


ALASUUTARI, PERTTI 1989: Menneisyyden jäsentäminen identiteetin ilmauksena. *Aika ja sen ankaruus,* s. 75 – 85. Ed. Pirkko Heiskanen. Helsinki: Gaudeamus.

ALLEN, BARBARA 1990: Personal Experience Narratives: Use and Meaning in Interaction. *Folklore Groups and Folklore Genres,* pp. 236 – 243. Ed. Elliot Oring. Logan: Utah State University Press.

BENMAYOR, RINA, VÁZQUEZ, BLANCA, JUARBE, ANA & ALVAREZ CELIA 1987: Stories to live by: continuity and change in three generations of Puerto Rican women. *The Myths We Live By,* pp. 184 – 200. Eds. Ralph Samuel and Paul Thompson. London: Routledge.

BYNG-HALL, JOHN & THOMPSON, PAUL (interviewer)1990. The Power of Family Myths. *The Myths We Live By,* pp. 216 – 224. Eds. Ralph Samuel and Paul Thompson. London: Routledge.

ESKOLA, KATARINA 1997: Varhain kuolleiden äitien verhottu muisto. *Aina uusi muisto. Kirjoituksia menneen elämisestä meissä,* s. 60 – 87. Eds. Katarina Eskola ja Eeva Peltonen. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 54. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

FINNEGAN, RUTH 1994: Family Resources and Experiences. *From Family Tree to Family History.* Studying Family and Community History 19th and 20th Centuries, Volume 1, pp. 104 – 127. Eds. Ruth Finnegan & Michael Drake. Cambridge: The Cambridge University Press and The Open University.

GOODWIN, JOSEPH P. 1994: My First Ex-Lover-in-Law: You *Can* Choose Your Family. – *Southern Folklore* Vol. 51, Num. 1, pp. 35 – 47.

GULLESTAD, MARIANNE 1996: Modernity, Self, and Childhood in the Analysis of Life Stories. *Imagined Childhoods. Self and Society in Autobiographical Accounts,* pp. 1 – 39. Ed. Marianne Gullestad. Oslo: Scandinavian University Press.

HOLBEK, BENGT 1990: The Family Anecdote: Event and Narrative. *Storytelling in Contemporary Societies,* pp. 103 – 112. Eds. Lutz Röhrich & Sabine Wienker-Piepho. Thhbingen: Gunter Narr Verlag.

LANGENHOVE, LUK VAN & HARRÉ, ROM 1993: Positioning and Autobiography: Telling Your Life. *Discourse and Lifespan Identity,* pp. 81 – 99. Eds. Nikolas Coupland & Jon F. Nussbaum. Language and Language Behaviors Series vol. 4. Newbury Park: Sage Publications.

РАЗУМОВА И. А., КВАСНИКОВА О. И. 1998: Семейная фотография в контексте быта и традиционных представлений (на материале устной словесности). – *Фольклористика Карелии* 1998: 105 – 115. Петрозаводск.

SAARENHEIMO, MARJA 1997: *Jos etsit kadonnutta aikaa. Vanhuus ja oman elämän muisteleminen.* Tampere:

Vastapaino.

STAHL, SANDRA DOLBY 1977: The Oral Personal Narrative in Its Generic Context. – *Fabula* 18, pp. 18 – 39.

– 1989: *Literary Folkloristics and the Personal Narrative.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

STONE, ELIZABETH 1989: *Black Sheep and Kissing Cousins. How Our Family Stories Shape Us.* New York: Penguin Books. (First published in 1988, Times Books.)

VILKKO, ANNI 1997: Kertoa itsensä. Naistutkimus – Kvinnoforskning 2/1997, s. 47 – 50.

VUORINEN, PIHLA 2000: *"Entäs muistat sie…" Perhekerronta muisteluna ja merkitysten arviointina.* An unpublished master's graduate thesis. University of Joensuu.

ZEITLIN, STEVEN J., KOTKIN, AMY J. & BAKER HOLLY CUTTING 1982: *A Celebration of American Family Folklore.* Tales and Traditions from the Smithsonian Collection. New York: Pantheon Books.

[1]I have collected material via a questionnaire (43 written answers) and (group)interviews, using also my own memories, stories and experiences as research material.

[2]With the word family I refer both to a smaller family unit living together (in Finnish *perhe*), and to a larger circle of relatives (*suku*).

[3]References to my material are in a form N15, M9 or H4, referring to a certain woman (N1-N34) or a man (M1-M9) who has answered my questionnaire, or to an interview (H1-H10).

***Pihla Vuorinen. Family stories and their importance in the process of constructing the past and shaping identities.***

*When talking about the construction of the past and the importance of stories in this process, many similar phenomena can be observed in the spheres of both public and private life. Family stories are actively used for giving meanings to the present and the future, and for creating individual and group identities. The meaning of stories and memories does not depend on their veracity, but is rather connected to experiences and what people believe or agree to be true. The past is thus created together, and other peoples' memories either confirm or disprove memories of an individual. Through their choices and revising of the stories people either build continuity or emphasise difference in relation to their family and family members. Also nowadays it is important for people to be aware of their personal and family history, to have a kind of storehouse of memories, where they can compare their new experiences and memories and seek answers to the question why they are the way they are, to increase their self-understanding. The past is seldom useless or irrelevant.*

**Світлана МАЩЕНКО**
***Київ***

# УКРАЇНСЬКА ЕТНОКУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ В КРИМУ

Крим – природне продовження території України. Історичні факти та документи свідчать, що українці та їх пращури мали близькі стосунки з Кримом та проживали на території півострова. Крим увібрав в себе культуру цивілізацій Греції, Риму, Візантії, Балканських країн, а також культуру Київської Русі. Україну з Кримом пов'язує давня етнокультурна традиція. Актуальність проблеми змусила автора заглибитися в дослідження і зупинитися на аналізі конкретних фактів, які доводять існування давньої української етнокультурної традиції у Криму.

Михайло Грушевський відносить першу появу предків українців до кін. IV ст. н.е., використовуючи численні архівні і історичні джерела: "При кінці IV віку по Христі маємо на се виразні звістки, що тоді сі племена східних слов'ян, від котрих пішли наші українці, стали поширюватися на полудні – і, йдучи з півночі, почали наближатися до Чорного моря, трохи пізніше вони вже напевно займали приблизно ті краї, в яких живуть тепер і тільки на схід в Донеччині, на Кавказі, в Криму розселилися в пізніших віках, а дещо мабуть втратили на заході"[1].

Олександр Міндюк дослідив праці болгарських, грецьких, візантійських, арабських, єгипетських авторів і дійшов до висновку, що "руська мова тут у Криму формувалася і розвивалася довгий час, століттями, як і в Україні ще перед відомим 860 роком..... Болгарський просвітитель Кирило (св. Костянтин) ще у 860 році, коли перебував у Криму, у Херсонесі, пише про його зустріч тут з місцевими жителями-русичами, які живуть тут цілими кварталами, розмовляють руською (тобто, староукраїнською) мовою, мали свою писемність і свої вже видані книги"[2].

Дуже цікавими є припущення Ігоря Шрамка. Він вважає, що "слово "тавр" – "тур" в індоєвропейській культурній традиції формує семантику кола образів, серед яких "бик", "зубр", "олень", "козел" (турами й сьогодні називають гірських, козлів), "гора", "змій" (у міфології індоєвропейців він тотожній "козлу"), є архаїчним символом бога-громовержця, який живе на вершині "гори"... На полі індоєвропейської культурної традиції існує лише один народ з етнонімом "тавр" – "тур". Це народ-воїн України, "козаки"[3]. Ігор Шрамко зібрав і співставив дуже цікаві відомості у вищезгаданій статті, але деякі з них дискусійні і потребують подальшої розробки.

З утворенням Київської Русі вплив слов'яно-руських племен на Крим збільшується. Про це свідчать такі факти: завоювання Володимиром Великим Корсуня (сучасний Херсонес, район Севастополя); входження східної частини Криму до складу давньоруського Тмутараканського князівства (X ст.).

Про існування руських кварталів у Криму свідчить і знахідка археологів: "Предполагается, что в XIII в. в Херсонесе существовал русский квартал. Об этом говорит найденный в Херсонесе русский напрестольный крест с изображением русских святых Бориса и Глеба..."[4] (Цитовано з книги, виданої за часів СРСР, коли ще поняття "руський" та "російський" не розрізнялися). Про значну роль руського населення говорять і джерела. У італійсько-татарському розмовнику 1330 року, так званому Codex Cumanicus, що виник, найімовірніше, в середовищі генуезької Кафи (сучасної Феодосії), помітно впливи української мови: слово "козак" (саме так воно записано вперше в західноєвропейському джерелі взагалі) подається не в тюркському, а в українському звуковому оформленні.... ібн абд-ез Захвер, пишучи про 60-ті роки XIII ст., говорить про місто Крим (Солхат, сучасний Старий Крим) заселений кипчаками, русами та аланами. У статуті Кафи 1316 року згадується руська церква за мурами міста. При цьому підкреслюється, що вона була з стародавніх часів... Є відомості про українські квартали у Кафі: "У Кафі, наприклад, невеликі дільниці (магаля) з своєю церквою (бо таким був під час турецького панування принцип поділу міст на національні квартали)зберігалися у XVI першій половині XVII ст. У 1545 році тут було в українській дільниці – 27 дворів, у 1638 році – 12. Коли у 20-х роках XVII ст. у Кафі почала працювати місія домініканців, виявилося, що для контактів з місцевими українцями потрібний монах, який знав би їхню мову"[5].

За підрахунками Ярослава Дашкевича, які він оцінює як неповні, протягом XV – першої пол. XVII ст. татари і турки вивели з України у вигляді ясиру 2 – 2,5 млн. чол.[6] Безсумнівно, що більша частина цих невільників-українців залишилася у Криму. Така кількість українського люду не могла не спричинити антрополітичних змін, а також змін у культурно-антропологічному відношенні. Асиміляція татар з українцями спричинила виникнення великого прошарку мішаного населення, так званих тумів. Татари поступово втрачали ознаки монгольської та туранської рас, набли-



© С.Мащенко

жаючись до расових типів, характерних для українців. Такі спостереження робили відомі етнологи Кримський Агатангел, Самойлович Олександр. Наприклад, Самойлович писав: "Я проехал в Евпаторию, затем объехал Евпаторийский уезд кругом. Получилась картина этнографических явлений о которых не читал, не знал, которыя заставляют обратить внимание. О них и сообщу... Еще более поразило скоро исчезнет другое явление – остатки, пережитки рабства. В деревне Аиб обратила моё внимание группа деревенских жителей. Поразил один: тип – русский, а говорит по-татарски. Оказалось, потомок какого то пленнаго…, но дальше мне разсказали, что их довольно много существует. Называют их – чора..."[7]

У другій половині XVIII ст., українці стали основою населення Криму. Згідно з переписом населення Кримського ханства 1666 – 1667 рр., дані якого записав турецький мандрівник Євлія Челебі, на 187 тис. кримських татар і 20 тис. вільних представників інших національностей (євреї, греки) припадало 920 тис. невільників, які майже всі були українцями[8]. Близько чотирьох п'ятих населення Кримського ханства були українці. Мабуть, у турецькій частині Криму становище було схожим (Крим поділявся на дві майже рівнозначні частини: Кримське ханство з столицею в Бахчисараї та турецьку провінцію з центром у Кафі).

Російський період у історії Криму розпочинається з 1783 р., коли Росія, порушивши умови Кучук-Кайнарджийського договору, заявила про включення Криму до складу імперії. В результаті велетенських хвиль татарської еміграції до Добруджі та Туреччини півострів опустів.

Розпочалася потьомкінська "розбудова" Криму. Треба зазначити, що за переписом 1897 року українці становили більшість – 42,2% порівняно з іншими етнічними групами: росіяни – 27,9%, татари – 13,0%, німці – 5,4%, євреї – 3,8%, болгари – 2,8%[9].

Звикаючи до нових географічних умов, українці протягом двох-трьох поколінь зберігали традиційну побутову та духовну культуру. Але з часом набули й місцевих побутових особливостей у власній культурі, що сталося внаслідок довготривалого проживання серед представників різних етнічних груп. Дуже важлива в цьому роль факторів загального соціально-економічного значення, що в певний час здійснили вплив на всі народи, що мешкали в колишньому СРСР (це урбанізація та колективізація). Формування в урбанізованому міському середовищі єдиної субкультури привело до асиміляційних процесів, які набули русифікаційного спрямування.

Політика радянських урядовців передбачала ствердження активних форм міжетнічної взаємодії. Це, звичайно ж, відбивалося на соціальній структурі і національній свідомості як українців, так і переважної більшості національних меншин у період панування радянської влади. Перший після 1917 року перепис населення у Криму мав чітке політичне підґрунтя: у 1921 р. всі українці Криму були записані росіянами. Лише в 1926 році знову з'явились у Криму українці. За окремими даними, перепису 1926 року в Криму на 714 тис. населення мешкала 301 тис. росіян (42,0%) і 77 тис. українців (приблизно 11%) , 79 тис. татар (25%)[10]. Треба думати, що на 1926 рік кількість українців, і росіян була приблизно однаковою.

Кримський письменник Орест Корсовецький, що створив "Книгу памяти", дійшов до висновку, що у степових районах більше ніж 80 відсотків загиблих у Другій світовій війні кримчан були українці[11].

Після війни відбувається депортація татар, також греків, болгар та інших народів. Починаючи з 1944 року українці (як і росіяни та білоруси) прибували до Криму на відновлювання зруйнованого війною господарства.

"В соответствии с постановлением ГКО от 12-го августа 1944 года ОНК Крымской АССР и Крымский Обком ВКП(б) 18-го августа 1944 года приняли постановление "О заселении Ялтинского, Алуштинского, Судакского, Старо-Крымского, Карасубазарского, Бахчисарайского, Балаклавского й Куйбышевского районов Крымской АССР". В сентябре и октябре 1944 года в Крым прибыла 17040 хозяйств в составе 62104 человека, из них в основные 8 переселенческих районов Крыма было размещено 15086 хозяйств"[12]. Переселенці прибули з Житомирської, Київської, Кам'янець-Подільської, Вінницької областей, їх розміщували на землях депортованих болгар та татар.

Досить важко встановити кількість українських переселенців. Архівні матеріали фіксують випадки, коли українці не витримували тиску місцевих умов проживання і тікали назад, на рідні землі. Архів зберігає, наприклад, таку справу: "Инспектору по хозустройству переселенцев Красно-перекопского райисполкома тов. Супруненко Й. А. На переселенцев Коляда Тараса Свиридовича и Коврига Ивана Глебовича, выбывших 24 марта 1954 года из колхоза им. Героев Севаша на родину в Сумскую область нужно представить нам акт по произвольной форме в 2-х экземплярах, также сообщите, какие приняты меры правлением колхоза и райисполкома по возвращению указанных переселенцев обратно.

*Нач. Переселенческого отдела М. Пузакин*"[13].

Наказ від 19 лютого 1954 року про підпорядкування Криму Україні було затверджено Президією Верховної Ради СРСР. Після зміни статусу Криму і включення його до складу України на півострові з'явилися переселенці з західних областей України.

Більшість дослідників (Дашкевич, Регушевський, Міндюк та інші) вважають, що реально у Криму проживає понад 1 млн. українців, а офіційні джерела дають три цифри – 625, 725, 900 тис.[14] Як бачимо, дані свідчать про необхідність нового перепису населення.

Всесторонні стосунки України з Кримом із найдавніших часів, постійне проживання на території півострова українців, спричинились до утвердження в топоніміці Криму значної кількості українізмів. Професор Регушевський виділив дві історичні групи: топоніми, що існували до 1954 року та нові топоніми, що з'явилися після війни. Наприклад: Глибокий Яр, Білоглинка, Баштанівка, Козачий Яр, Дорошенкове, Шевченкове, Вінницьке, Українка, Калачі, Покоси, Козаче, Запорізьке[15].

Українці Криму зберегли традиції своїх пращурів, характерні для тієї етнографічної зони, звідки було прибуття. Особливості духовної культури українців, що переїхали жити в Крим передаються молодшому поколінню, народженому вже на півострові. Важливу роль в цьому процесі відіграють фольклорні колективи, за участі яких відроджуються обряди, звичаї. В багатьох сім'ях зберігся традиційний одяг, що є реліквією особливо для старих людей.

В умовах інтенсивної урбанізації, міграції та інших процесів, відбулася взаємодія українців Криму з представниками інших етносів на різних рівнях і безперечно на рівні етнокультури, але фольклорна традиція зберегла основні автохтонні ознаки материнського центру.

Нажаль, продовжується процес скорочення побутування обрядів, деякі окремі складові частини етнокультури піддаються більшому взаємовпливу та асиміляції (наприклад, українська мова як засіб спілкування між українцями не є визначальною в Криму і забарвлена різними іншомовними нашаруваннями), інші в меншій мірі піддаються взаємодії з сусідніми етносами (наприклад, страви української кухні вживаються не лише росіянами, а й татарами; також українську народну пісню можна почути в кожному фольклорному колективі).

Поруч з тим, сучасні процеси – урбанізація, а також штучно створені умови русифікації в Криму, негативно впливають на етнокультурний процес в цьому регіоні, обумовлюють тенденцію, особливо в місті, до забуття своєї етнічної ідентичності, тобто ми констатуємо наявність всіх умов для негативного процесу маргіналізації українців у Криму.

---

[1]Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 39.

[2]Міндюк О. Українці – корінний народ Криму // Дзвін Севастополя. – Липень 1997. – С. 5.

[3]Шрамко Ігор. Про Україну, Русь, козаків, таврів і Дану-Діану-Атену // Молодь України. – 28 лютого 1990. – С. 4.

[4]Когда в Крыму появились славяне? [944 г.] // Крым многонациональный / Сост. Н.Г.Степанова. – Симферополь, 1988. – С. 13.

[5]Дашкевич Ярослав. Україна вчора і нині. Нариси, виступи, есе. – К., 1993. – С. 102 – 103.

[6]Там само. – С. 104.

[7]Самойлович А.И. К вопросу об этнографическом изучении Крыма // Крымское общество естествоиспытателей и любителей природы. Записки. – Симферополь, 1917. – Т. 6. – С. 131.

[8]Челеби Євлия. Книга путешествия. – Вып. 1. – М., 1961.

[9]Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1872 г. – Т. 41

[10]Дашкевич Я. Україна вчора і нині. Нариси, вступи, есе АН України. – К., 1993, – С. 114.

[11]Вольвач П.Украинцы в Крыму. Трагическое прошлое и горькое сегодня . Правда Украины. Специальный выпуск. – К., – С. 3

[12]Державний архів Кримської області. – Ф. Р.-2888.– Оп. 1. – Спр. 12. – Арк. 1.

[13]Там само. – Оп. 2. – Спр. 35. – Арк. 10.

[14]Дашкевич Я. Вказ праця. – С. 113; Регушевський Є. Українські топоніми Криму // Культура народів Причорномор'я, – № 1, июль 1997. – С. 131; Міндюк О. Українці – корінний народ Криму // Дзвін Севастополя, – липень 1997. – С. 5.

[15]Регушевський Є. Українські топоніми Криму // Дзвін Севастополя. – Липень 1997. – С. 5.

***Svitlana Mashchenko. Ukrainian ethnocultural tradition in the Crimea.***

*The article deals with the influence of Ukrainian ethnocultural tradition in the Crimea. It contains the statistics of Ukrainian population, analysis of the modern ethnic processes. Folk traditions in the Crimea preserved main local characteristics. The artificial conditions of russification and processes of urbanization counteracts the renaissance of traditions.*

**Наталія ІШУНІНА**
***Київ***

# ЕТНІЧНІ ПРОЦЕСИ У СУЧАСНІЙ ФІНЛЯНДІЇ. УКРАЇНЦІ НА ФІНЛЯНДСЬКИХ ТЕРЕНАХ

Фінляндія є поліетнічною державою. В поліетнічній державі нація виступає в подвійній ролі. З одного боку, вона – суб'єкт політичних процесів, а з іншого – об'єкт державної політики. В якості останнього нація схильна до інтеграції з іншими націями, без чого неможлива територіальна цілісність держави, стабільність політичної влади, успішне розв'язання економічних, політичних, соціальних, культурних проблем. Нація шодо розуміння національних інтересів намагається забезпечити собі сприятливі умови існування. Особливо це стосується національних меншин[1].

До національних меншин Фінляндії на сучасному етапі можна віднести фінляндських шведів, саамів, циган, євреїв, "старих" та "нових" росіян, татар, українців.

Шведи є однією з найстаріших нацменшин Фінляндії. Історію шведської присутності можна відлічувати ще з часів римського залізного століття або раннього середньовіччя. Тоді Королівство Швеція при підтримці католицької церкви прагнуло розширити свої володіння за рахунок Фінляндії. Врешті Швеція підкорила Фінляндію і її влада встановилася на 700 років. Кульмінаційним для впливу шведської мови та культури на фіннів стало XVIII століття, коли фінські мова та культура існували тільки в сільському середовищі. Але у XIX столітті фінськими патріотами велась боротьба за визнання фінської мови офіційною, яка у 1902 році увінчалася успіхом – фінська мова поруч зі шведською була визнана офіційною. З прийняттям Конституції 1906 року фінська мова стає фактично першою державною мовою. Після набуття Фінляндією незалежності виникла необхідність регулювання відносин між фінно- та шведомовними верствами населення.

В той час існували два панівні погляди на цю проблему – перший визнавав наявність двох етнічних груп, або національностей, в межах однієї держави (тобто фіннів та фінляндських шведів); другий наполягав на єдності, але двомовності нації. Під час боротьби Фінляндії за незалежність шведомовні мешканці Аландських островів практично одностайно виявили бажання приєднатися до Швеції. Це викликало у 1917 році конфлікт між Швецією та Фінляндією, яка на той момент щойно здобула незалежність. Конфлікт було врегульовано Радою Ліги Націй у 1921 році затвердженням влади Фінляндії над Аландськими островами за умови надання їм широкої культурної та політичної автономії, закріпленої міжнародним правом та національним законодавством. Врегулювання аландського конфлікту радикально вплинуло на вирішення "шведського" питання в материковій Фінляндії: місцеві шведи відмовились від планів заснування чотирьох шведських кантонів за швейцарським зразком. В обмін на це шведська мова зберегла свій статус державної мови поруч із фінською. Конституцією 1919 року за фінномовним та шведомовним населенням закріплено паритет, хоча шведомовне населення має всі ознаки меншини – воно небагаточисельне, відрізняється за мовними ознаками, прагне до збереження національної ідентичності і пов'язане з Фінляндією громадянством. За даними Центрального статистичного бюро Фінляндії за станом на початок 1998 року шведомовне населення складало 5, 7% населення країни[2].

Стосовно застосування шведської мови на рівних із фінською зберігається принцип офіційної двомовності. Це стосується як державних органів та установ, так і органів місцевого самоврядування з врахуванням регіональних особливостей. Після проведення реформи системи освіти Фінляндії у 1998 році нараховувалось 335 шведських загальноосвітніх шкіл, 35 гімназій та 30 шведських професійно-технічних училищ. В одномовних шведських регіонах відкрились шведські приватні школи. За законом 1937 року двомовний статус має Гельсінський університет та ціла низка вищих фінських учбових закладів.

У Фінляндії виходять 15 шведських газет. Радіомовлення здійснюють два шведських радіоканали: "Радіо Вега" і "Радіо Екстрем", працюють три шведських театри.

Шведомовна політична партія Фінляндії "Свенска фолькпартіет" – ("Шведська народна партія") має ліберальну програму і 11 з 200 місць в парламенті. Шведомовних громадян – членів різних партій Фінляндії об'єднує також організація Шведський фолькетинг Фінляндії (Finland Svenska Folkting), яка захищає інтереси шведомовного населення і частково фінансується державою[3].

Аландські острови мають особливий статус, який закріплено міжнародними угодами та міжна-



© Н.Ішуніна

родним правом. Це відображено у гарантіях широкого самоврядування. На Аландах існує Провінційний ландтаг (Lagting), який відає питаннями муніципального оподаткування, будівництва і планування, охорони природи та навколишнього середовища, та провінційний уряд (Landskapsstyrelse). Офіційною мовою державних органів влади на Аландах та її муніципалітетах є шведська[4].

Відповідно до відомостей Саамського парламенту від 1995 року, саамів – громадян Фінляндії – нараховується приблизно 7000 осіб. Більшість з них, 4000, мешкають на одвічних саамських територіях (Ssmiid ruovttuguovlu), яка складається з чотирьох найпівнічніших муніципалітетів Лапландської губернії: Утсйокі, Інарі, Енонтекіе і північної частини муніципалітету Соданкюля. На цій території діють "Закон про саамську мову" від 1991 року та "Закон про Саамський парламент" від 1995 року. Критерієм визначення "саам" за фінським законодавством є, передусім, мовний. Тобто саамом визнається та особа, яка сама володіє саамською мовою як рідною, або хтось з її близьких предків досконало нею володів. У 1995 році визначення "саам" було розширене – зараз воно охоплює також нащадків тих осіб, які були внесені до земельного, податкового або демографічного реєстру як саами гірські, лісові або рибалки. Саамський парламент заперечує проти розширення визначення нації, спираючись на те, що це дасть змогу приєднатися до саамської громади тим особам, які вже давно асимілювались з фінським населенням.

Традиційним саамським промислом є оленярство. Саами живуть також з риболовлі та мілкого тваринництва. Типовими предметами саамських ремесел є дерев'яні оленячі двійники, ножі з оленячих рогів, дерев'яні намиста.

У Фінляндії розмовляють трьома саамськими мовами (взагалі їх налічується близько десяти): північною, інарі та сколтською. Близько 80% саамів розмовляє північною саамською, вона є засобом спілкування у Північному співробітництві саамів. Інарських саамів нараховується близько 900, а православних сколтів – близько 600. Вивчення саамської мови в школах розпочалося в середині 70-х років XX ст. З 1983 року саамську мову викладають у загальноосвітній школі як частину предмету "рідна мова" (комплексне викладання фінської та саамської мов). З 1999 року стало можливим навчання саамською мовою також у гімназіях та професійно-технічних училищах. За рішенням Саамського парламенту у 1977 році був створений Саамський учбовий центр (Sami Oahpahusguovddas). Це – головний професійний учбовий заклад на Саамській території. Центр сприяє розвитку саамської мови та культури. Основні професійні навички в традиційних сферах саамської культури, таких як основні промисли та саамські ремесла можна отримати в спеціальному відділі саамської мови та культури.

Перший саамський парламент (або Саамська делегація) був заснований у 1973 році. На початку 1996 року був створений новий Саамський парламент (Samediggi) як представницький орган саамів. Окрім парламенту існують й інші саамські організації – Сільські збори сколтів (Siidsaabbar), Сколтська рада (Saammsudvoozz) та Сколтський староста (Ouddooumaz), Товариство інарських саамів (Anaraskiela Servi), Дорадча комісія із справ саамів (Samiassiid raddadallangoddi) та Спілка саамів (Samiraddi)[5].

Фінляндські цигани входять до групи "каале" (Calo). Вперше вони з'явилися в Королівстві Швеція-Фінляндія у XVI столітті.

Вони прийшли з Данії та оселилися у східній частині королівства, тобто у Фінляндії. Не зважаючи на постійні репресії та офіційний курс на асиміляцію циган з корінним населенням, вони зберегли свою самобутність. З 60-х років XX ст. було поставлено завдання інтеграції циган до фінського суспільства і водночас збереження іхнього національного самовизнання. На сьогодні циган у Фінляндії налічується близько 10000. Більшість з них мешкає у південній Фінляндії у передмістях. Глибокі структурні зрушення у фінському суспільстві негативно вплинули на можливості кочових циган видобувати традиційні засоби існування – торгувати кіньми, працювати жерстяниками, кожум'яками, займатися дрібною торгівлею.

В 90-і роки XX ст. фінляндські цигани, в основному, були зайняті в сферах соціального забезпечення та охорони здоров'я, поліпшення побутових умов молоді, підготовки вчителів – циган, інформаційних технологій та естрадного мистецтва. На жаль, умови життя циган і до тепер залишаються незадовільними. Нові житлові моделі розділяють традиційні великі циганські роди.

Цигани старшого віку спілкуться на діалекті "каале". З 1990 року циганські діти мають можливість вивчати свою мову, з метою розвитку літературної циганської мови видані буквар, хрестоматія, посібник з граматики, об'ємний цигансько-англо-фінський словник. У Фінляндії працюють три циганських національних організації – Циганська місія (Romano Missio), заснована ще 1906 року (вона утримає притулки для дітей, влаштовує дитячі літні табори, надає соціальну допомогу, видає журнал "Романо Бодо"), Фінляндська вільна циганська місія (Finitiko Phirro Romano Missio), засно-

вана у 1964 році (вона займається релігійною діяльністю) та Фінляндське циганське товариство (Finitiko Romano Skokka), засноване у 1967 році, яке сприяє поліпшенню житлових умов, освіті, збереженню мови та культури циган. На офіційному рівні працюють Дорадча комісія у справах циган та Підрозділ з розвитку освіти та культури циган[6].

Євреї вперше оселилися в Королівстві Швеція у XVIII ст. Їм дозволили жити в містах Марстранд, Стокгольм, Гетеборг, Норчепінг та Карлскруна, але не у фінській частині Королівства. Перші предки фінляндських євреїв прийшли до фінських міст, що знаходились під російською владою у кінці XVIII ст. Під час автономії (1809 – 1917) до Фінляндії переїхало більше російських євреїв – купців, ремісників і деяких військових у відставці. Тільки після набуття Фінляндією незалежності у 1917 році євреї отримали повні права фінляндського громадянства. Перша синагога була відкрита у фортеці Свеаборг у 1830 році. Кількість євреїв, зареєстрованих двома єврейськими громадами Фінляндії нараховує 1350 осіб, з яких 200 – нові емігранти із країн СНД. Є й незареєстровані в громадах – їх приблизно 100. У Фінляндії працює єврейська школа. Більшість євреїв, окрім знання мови ідиш та івриту, вільно розмовляють фінською та шведською. Євреї добре інтегрувалися у фінське суспільство і мають своїх представників майже у всіх його секторах[7].

Фінляндські татари є тюркським народом з ісламською вірою. Їх налічується близько 900 осіб, які складають гомогенну релігійну, культурну та мовну меншину. Предки теперішніх татар прийшли до Фінляндії з Росії з 20-ти сіл Сергачського повіту Нижегородської губернії на Волзі. Процес переселення тривав з 1870 до 1920 рр. В основному це були купці, що торгували хутром та текстильним крамом, які оселилися спочатку у Гельсінкі та його передмістях. У 1925 році була заснована перша ісламська громада (Finlandiya Islam Cemaati). Коли Виборг в результаті Другої світової війни відійшов до Росії, виборзькі татари переселилися до Тампере та Гельсінкі. Друга громада татар була заснована у Тампере у 1943 році. Менші татарські групи мешкають у містах Котка, Турку, Раума, Порі, Ярвенпяя, Лапеенранте та Куопіо. Татари повністю інтегрувалися до фінського суспільства, але при цьому зберегли свою національну ідентичність. Вони зберегли тюрко-татарську мову, якою вони спілкуються в родинах та в своєму середовищі. На сьогодні окремої татарської школи у Фінляндії немає. Ісламська громада організує викладання тюрко-татарської мови в обсязі одного уроку на тиждень з таких предметів – “мова і культура”, “релігія”, “історія”.

В Татарському центрі освіти в Кірккнуммі влаштовуються татарські літні курси. З 1935 року Татарське культурне товариство (Finlandiya Tlkleri Birligi) влаштовує культурні заходи із виставами, народною музикою та танцями, поетичні вечори. Татарський спортивний клуб Yolduz має свою футбольну команду. Фінляндським татарам вдалося утвердитися на впливових позиціях в економічному та культурному житті Фінляндії. Серед них є підприємці, лікарі, правники, інженери, викладачі. Нових емігрантів татар приймають до громади тільки за умови володіння рідною мовою[8].

Росіяни, або російськомовне населення Фінляндії, розподіляють на т. зв. “старих” та “нових” росіян. Предки старих росіян потрапили до Фінляндії шляхом трьох еміграційних хвиль. Першими росіянами у Фінляндії були кріпаки, перевезені з Ярославської, Тульської та Орловської губерній до Карельської провінції, яка відійшла до Росії після Північної війни (1700 – 1721). Ці переселенці стали відомими як виробники коричневого череп’яного посуду – кераміки Червоного Села. Другу хвилю складали росіяни, яким дозволили оселитися в автономному Великому князівстві в якості чиновників, офіцерів та купців. Третя хвиля була постреволюційною, пік еміграції був у 1921 році, коли у Фінляндії нараховувалось 19000 росіян. Разом із новою хвилею еміграції, після розпаду СРСР з країн СНД та Балтії, кількість російськомовного населення складає приблизно 20000 осіб. У зв’язку з мішаним етнічним та релігійним складом російськомовні складають, насамперед, мовну та культурну громаду. Багатьом російським фіннам з Інгерманландії дозволили з кінця 80-х років XX ст. переселитися до Фінляндії за спрощеною процедурою. Більшість з них взагалі не володіла фінською мовою і трималася російськомовної громади.

В Гельсінкі працює фінсько-російська школа, яка субсидується з державного бюджету, з 80-х років XX ст. почали відкриватися російські школи в містах Турку, Тампере, Куопіо, Йоенсуу, Ювяскюля. Російською мовою видається одна газета та один журнал, на радіо існують російськомовні програми. Гельсінський оркестр балалайок існує з 1910 року. В храмах правлять Службу Божу російською та церковнослов’янською мовами.

У 1994 році був заснований Форум російськомовного населення Фінляндії для координації діяльності і політики. ”Старі” та “нові” росіяни представлені у Дорадчій комісії з етнічних відносин, членів якої призначає Державна рада[9].

Українці належать до нової хвилі еміграції, яка почалася після розпаду СРСР. У громаду – Товариство українців у Фінляндії – вони об’єдналися у 1997 році у Гельсінкі. Метою Товариства є згурту-

вання українців, які постійно проживають у Фінляндії, збереження досягнень української культури, поширення знань про Україну у Фінляндії. У Гельсінкі створена недільна українська школа, де вивчається українська мова, історія та національна культура. Щомісяця проводяться українські вечорниці – свято пісні, танцю й гумору. Товариство має друкований орган – інформаційний листок "Оце", в якому висвітлюються найважливіші події в Україні, заходи Товариства, піднімаються проблеми українців Фінляндії. Товариство знаходиться в постійному контакті із Посольством України у Фінляндії, має партнерські стосунки з українськими організаціями країн Балтії. У 2000 р. Товариство подало заяву на вступ до Європейського Конгресу українців. Очолює Товариство і водночас редагує інформаційний листок української громади "Оце" пан Віктор Єганов, секретарем є пані Валентина Малін.

Товариство не втрачає зв'язку із Україною – радо відгукується на пропозиції щодо навчання вчителів діаспорних шкіл, літніх таборів для дітей, курсів журналістів і редакторів українських видань за кордоном тощо[10].

Отже, можна зробити висновок, що модель забезпечення прав національних груп та національних меншин, що обрана Фінляндією, є достатньо ефективною.

---

[1]Основи етнодержавознавства, К., 1997 – С. 484.
[2]Frank Horn "National Minorities of Finland", Finfo 4'99, p. 3.
[3]Там само. – С. 5.
[4]Там само. – С. 8.
[5]Поточний архів Київського товариства культури народів фінно-пермської групи.
[6]Frank Horn "National Minorities of Finland", Finfo 4'99, p. 14.
[7]Там само. – С.18.
[8]Там само. – С. 20.
[9]Поточний архів Товариства "Україна-Фінляндія".
[10]Поточний архів Товариства зв'язків з українцями за межами України (Товариства "Україна-Світ").

***Ishunina Natalia. Ethnic processes in contemporary Finland. Ukrainians in Finland.***

*The article is devoted to the problems of the national minorities of Finland as well as to the way of solving the ethnic problems, which Finland have chosen.*

*Finland is the polyethnic state. The national minorities in Finland now are the Finland Swedes, the Saami, the Rom, the Jews, the Tatars, the Old and New Russians and Ukrainians. The analyses of autonomous regimes, political participation, sources of livelyhood, the language status, educational rights, media and cultural institutions, public organisations, participation in the international organisations of the national minorities of Finland have been made. Special attention has been given to the Ukrainians in Finland.*

**Олександр ЗАРЕМБА**
***Київ***

# ВІД МЕМУАРІВ ДО ЕТНІЧНОЇ ІСТОРІЇ: ІНГЕРМАНЛАНДСЬКА ПРОБЛЕМА І НАУКОВА ДУМКА ФІНЛЯНДІЇ (1989 – 1992 рр.)

Проблема національного відродження інгерманландських фінів, що постраждали від сталінських депортацій та інших форм репресій з боку тоталітарної держави, почала привертати увагу широких кіл громадськості після виходу спеціального номера часопису "Punalippu" ("Червоний прапор") у 1987 році.

Радянський фіномовний журнал "Punalippu", який видавався у Петрозаводську, але поширювався головним чином у Фінляндії, не був, звичайно, єдиним джерелом інформації щодо інгерманландського питання. У Фінляндії та Швеції у 1960 – 1980 роках працювали товариства вихідців з Інгерманландії, що культивували традиції, влаштовували імпрези (концерти, лекції, святкування пам'ятних дат тощо) і видавали часописи "Inkerilaisten Viesti" (фінською мовою) та "Ingria" (шведською мовою).

У 1969 році було навіть видано монографію Суло Халтсонена "Inkerisuomalaisten historia" ("Історія інгерманландських фінів"). Тим не менше, поки в Радянському Союзі діяли табу на висвітлення подібної проблематики, а національний рух за відновлення прав інгерманландських фінів у СРСР перебував у підпіллі, питання етнічної історії інгерманландців цікавили у Фінляндії та Швеції лише обмежене коло осіб, а самі інгерманландці залишалися маргінальною спільнотою з трагічним минулим і безнадійним майбуттям.

Утворення у 1989 році у СРСР організації "Inkerin Liitto", ("Спілка інгерманландців"), її боротьба за відновлення прав інгерманландського народу у контексті "гласності та перебудови", нових можливостей відвідувати СРСР і, нарешті, можливість репатріюватися до Фінляндії та Швеції згідно з відповідними урядовими рішеннями – усі ці чинники сприяли переміщенню даної проблематики у центр уваги не лише громадськості Фінляндії, але всієї Північної Європи. Цьому сприяла багатоплановість питання. Історичні землі інгерманландських фінів, звідки їх було депортовано у 1930 – 1940 роках знаходяться в межах території Ленінградської області. Отже, інгерманландське питання зачіпає не лише проблему відновлення прав депортованих народів чи міждержавних взаємин Росії та Фінляндії, а цілу низку найбільш актуальних питань нашої доби: прав корінних та непредставлених народів, міжцивілізаційного діалогу Схід – Захід (інгерманландці – лютеранська меншина у православній Росії), руху народів Росії за суверенітет у контексті регіональної політики, взаємин діаспори та національної держави (Фінляндія). До цього додається ще й дискусії чи інгерманландці є окремою національною спільнотою, чи субетносом фінського народу[1].

Протягом 1991 – 2001 років певну увагу приділяла цій проблемі і громадськість Росії. Уже в грудні 1991 року масовим тиражем вийшов перший номер російськомовного журналу "Церковь Ингрии", де було порушено багато актуальних питань відновлення національних прав інгерманландців. Розвиваючись у 1991 – 2000 рр. і як рух за репатріацію до Фінляндії, і як один з рухів фінно-угорських народів, і як рух непредставленого корінного народу, інгерманландський національний рух не лише спромігся виконати частину тих цілей, що було задекларовано у 1989 – 1991 роках, але також привернув увагу етнологів та етнополітологів Росії[2].

Протягом останнього десятиріччя XX сторіччя було відбудовано десятки церков, повернуто кафедральний храм Св. Марії у Петербурзі, що було результатом напруженої боротьби[3]. Фінни були визнані репресованим народом і тисячі людей змогли репатріюватися до Фінляндії, а тисячі осіб у Росії – вивчити рідну мову і взяти участь у громадсько-культурному житті, отримати соціальну допомогу, познайомитися з власною культурою і проблемами відродження Інгерманландії на сторінках видань "Церковь Інгрии", "Inkeri", "Inkerin uutiset" та інших, що виходили у 1990 роках фінською та російською мовами. Поступово, статті на інгерманландські теми стали з'являтися на сторінках навіть українських періодичних видань або тих російських журналів і газет ("Посев", "Русская мысль"), які виходили далеко за межами Північно-Західного регіону Росії[4].

І, звичайно, на розвиток подій у 1990 роках вплинув той образ інгерманландців, історії та етнона-



© О.Заремба

ціональних проблем цієї спільноти, який викристалізувався в уявленні культурної та політичної еліти Фінляндії у період "інгерманландського буму" у 1989 – 1992 роках.

У 1989 році на книжковому ринку Фінляндії з'явилися видання, що викликали неабиякий інтерес – збірник мемуарів "Inkerinmaalla" ("В Інгерманландії") та автобіографічна книга Лююлі Ронконен "Laps Inkerin"("Дитя Інгерманландії"). Ці книги, що розповідали жорстоку правду про сталінські репресії, поневіряння у Сибіру, приниження національної гідності і прямий геноцид через призму переживань конкретних людей і їхніх родин, з'явилися у Фінляндії тільки тоді, коли вже можна було порушити самоцензуру періоду "холодної війни" та "фінляндізації". Вони доповнили сміливу книгу Елли Ояла "Pitka kotimatka" ("Довга дорога додому"), що вийшла у 1988 році, а також серію видань шведською мовою, що вийшли у 1980 роках – "Mot Stjarnan" ("Проти зірки") та "Tillflykten" ("Втеча") Ані Монахов, "Ingermanlandare i Vasteras" ("Інгерманландець у м. Вестерос") Т.Фолкестена, а також двомовне видання, присвячене долі інгерманладської церкви.

У 1990 році з'явилася нова автобіографічна книга Елли Ояла "Suomi nakyy", мемуари Аатамі Куортті "Veljeni Sotavangit", та біографія Моосеса Путро, видатного інгерманландського композитора, автора гімну Інгерманландії, яку написала Хеллін Суомінен.

Література і збірники мемуарів, видані у 1990 – 1991 роках, за своїм стилем і змістом нагадують твори письменників інших народів, що стали жертвами геноциду, наприклад, українців, євреїв, кримських татар, турків-месхетинців, вірменів. Зокрема, спогади Аале Тюнні "Lapsuuden maa"("Країна дитинства", що змальовують широку панораму життя інгерманландської інтелігенції, діячів національного руху напередодні 1917 року та у 1917 – 1920 роках у Петрограді та в навколишніх селах і містечках – викликають асоціації з книгою І.Кіпніса "Моє містечко Словечно" та з автобіографічним твором кримськотатарського письменника Дженгіза Дагджи " Ці землі були нашими". Назви деяких видань достатньо експресивні, щоб уявити собі їхній зміст – "Inkerilaiset maaton kansa" ("Інгерманландці – бездомний народ") Хелени Міетінен, "Det svunna Ingermanland " ("Інгерманландія, що зникла") Т.Фолкестена та інші. Поряд з цими мемуарами і публіцистичними творами вже у 1989 році з'являється суто наукова історична праця М.Коломайнена "Inkerin "toisinajattelijat" ("Інгерманландські інакодумці"), присвячена діяльності протестантських сект (баптисти, п'ятидесятники) серед інгерманландців, що вважали своєю національною церквою лютеранську.

У 1990 році історик Пекка Невалайнен оприлюднив свою монографію "Інгерманландці в евакуації у Фінляндії у 1940 роках". При написанні монографії П.Невалайнен широко використовував архівні джерела, що дозволило йому дослідити проблеми працевлаштування інгерманландців у Фінляндії у 1943 – 1944 роках, ставлення до них з боку місцевого населення, а також ролі інгерманландців у переговорному процесі між Фінляндією та Радянським Союзом, що фатально позначився на їхній долі[5].

Нарешті, у 1991 році з"явилася велика за обсягом (420 сторінок) наукова праця, присвячена історії, політичній історії, етнографії Інгерманландії, а також проблемам літературознавства і мовознавства. Це був збірник статей (їх нараховувалось 14) за редакцією П.Невалайнена і Х.Сіхво під назвою "Inkeri. Historia, Kanssa, Kultuuri" ("Інгерманландія. Історія, народ, культура").

У рецензії Л.Кеккі підкреслювалися такі інновативі аспекти дослідження, як співпраця вчених Фінляндії та Петрозаводського університету, а також той факт, що увага приділялася і етнічним спільнотам – сусідам інгерманландців, тобто росіянам та німцям[6].

У написанні праці було вперше використано матеріали з відкритих радянських архівів, що започаткувало наукову кар'єру історика з Петрозаводська Лео Суні, який у другій половині 1990-х років привернув широку увагу громадськості своїми працями з історії фінів і карелів.

Надзвичайно цікавими з методологічного погляду були статті Х.Сіхво щодо інгерманландської літератури, яку він порівнює з єврейською літературою після Голокосту, стаття М.Енгмана "Петербург та інгерманландці", в якій досліджуються різні аспекти впливу Північної Пальміри на патріархальне фінське середовище, а також матеріали щодо ролі церкви у формуванні національної ідентичності інгерманландців за панування Швеції (Кюості Вееननен) та Росії (Пекка Невалайнен). Найбільшу сміливість серед авторів збірника і взагалі фінських істориків початку 1990-х років виявив П.Невалайнен, який наважився оцінити ставлення Фінляндії до інгерманландської проблеми протягом усього XX сторіччя як "шизофренічне" і дав різку характеристику нездатності політичних еліт Фінляндії принаймні підтримати, якщо не захистити, спільноту інгерманландців[7]. Уперше в наукових публікаціях Фінляндії з'явилася теза про самоцінність культурної спадщини та ідентичності інгерманландського народу, землі якого опинилися у самому центрі геополітичного конфлікту.

Громадські ініціативи та наукові дослідження 1989 – 1992 років започаткували таким чином новий етап осмислення інгерманландської проблеми, що, у відповідності до глобальних культурних тенденцій, привело до глибшого розуміння суспільством Фінляндії проблем різноманітних меншин, однією з яких є інгерманландський народ.

[1]Див.: С.Бернадский. Финно-угорский мир и его проблемы в понимании венгерских исследователей // Инкерин уутисет. – 1997. – 2. – С. 6 – 20.
[2]Див. напр.: И.В.Шлыгина. Финляндская литература о переселении финнов-ингерманландцев на территории Финляндии в годы II мировой войны // Этнографическое обозрение. – 1996. – № 5. – С. 138 – 142. П.Ю.Шабаев. Идеология национальных движений финно-угорских народов России и ее восприятие общественным мнением. // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 3. – С. 119 – 128.
[3]Т.Паас. Дома отца моего не делайте домом торговли // Церковь Ингрии. – 1991. – № 1. – С. 7.
[4]Від Фінської затоки аж по Кавказ // Шлях перемоги. – Ч. 52 /2435/. – 27 грудня 2000 р.; М.Кивчиков. Беженцы в воюющей и послевоенной Финляндии // Русская мысль. – 14 – 20 декабря 2000 г.
[5]Рецензія Мартті Хейкінена у “Гельсінгін Саномат”, передрук у “Inkerilaisten Viesti”. – 1990. – № 4. – С. 7 – 8.
[6]L.Kekki. Suurteos Inkerinmaasta (Велика праця про Інгерманландію) // “Inkerilaisten Viesti”. – 1992. – № 1– 2. – С. 4 – 6.
[7]Ibid. – S.5.

***Zaremba Alexander. From memoirs to ethnic history: the Ingrian problem and Finnish scholarship. (1989 – 1992).***

*The article deals with the attitudes of Finnish scholars and of public opinion in Finland and Sweden to the research of Ingrian ethnic history. The author sheds light on the so called “Ingrian boom” and gives a short review of both memoirs and major scholarly works on the history of Ingrians in the interethnic context. The works published in 1989 – 1992 by P.Nevalainen, H.Sihvo, L.Suni and M.Engman are mentioned. According to author’s view the Ingrian problem should be studied within the conceptual framework of multiculturalism.*

**Лідія МЕЛЬНИЧУК**
***Київ***

# АКАДЕМІЧНЕ УКРАЇНОЗНАВСТВО ТА ВИВЧЕННЯ ГОНЧАРНИХ ПРОМИСЛІВ ПОДІЛЛЯ у 20-х роках XX століття

В історії українського народознавства 20-і роки XX ст. посідають особливо помітне місце. Вони характеризуються піднесенням національної свідомості, зростанням інтересу до власної історії та культури, розгортанням масового краєзнавчого руху та активності національної наукової еліти у дослідженні й збереженні для майбутніх поколінь культурно-історичної спадщини українського народу.

Організаторами та координаторами цього піднесення стали установи Української Академії Наук: Етнографічна комісія (1921), Музей-кабінет антропології та етнології ім. Ф.Вовка (1921), Секція етнографії Комісії краєзнавства (1922), Культурно-історична комісія (I924)[1], Кабінет примітивної культури (1925) при Відділі примітивної культури і народної творчості Науково-дослідної кафедри історії України, яку очолював М.С.Грушевський[2] та інші.

Незважаючи на значне зменшення кількості наукових працівників, з яких частина загинула у вирі війни та визвольних змагань або перебувала в еміграції, на голод і скрутне матеріальне становище, українські вчені об'єднані навколо ВУАН, за короткий час розгорнули багатогранну дослідницьку діяльність, провели титанічну роботу по налагодженню цієї справи в усіх регіонах України.

Патріотично налаштована наукова еліта у річищі проголошеної політики українізації намагалася звернути увагу державних органів на критичний стан української культури, на необхідність рішучих дій щодо її підтримки. 25 квітня 1922 р. у Києві відбулася нарада науковців та культосвітніх працівників, на якій йшлося про спільне звернення до уряду з меморандумом від усіх великих українських наукових та культурно-освітніх закладів. На засіданні були присутні співробітники Музичного товариства ім. Леонтовича Д.Коліух і О.Чапківський; представники ВУАН А.Лобода і С.Меженко; Художньо-промислової школи – Ю.Михайлів та інші. З інформацією виступив О.С.Чапківський, який звернув увагу присутніх "…на пекучу потребу вжити рішучих засобів для порятунку української культури, котра внаслідок різних обставин і сучасного економічно-політичного становища опинилась в положенні розбитої і занедбаної сили". Один із реальних способів "рятування" учасники наради вбачали в офіційному зверненні до уряду. Меморандум доручили підготувати академіку С.Єфремову, Д.В. Коліуху та Ю.О.Меженку[3].

Проблемою державної ваги вважав збереження української культури і М.Грушевський. У 1924 р. вийшла у світ його стаття "Збереження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання"[4], яка фактично стала програмною у розгортанні історико-етнографічних досліджень і значною мірою залишається актуальною і в наш час.

У статті автор наголошував на важливості збиральницької та пошукової роботи, "негайного" дослідження та збереження культурно-історичних пам'яток минулого українського народу, бо втрата часу буде неприпустимою провиною перед наступними поколіннями. М.С.Грушевський зазначав особливу відповідальність державних установ, бо саме вони зосереджують культурну ініціативу, всі засоби і можливості науково-дослідницької праці. Держава повинна зберігати для наукових досліджень і для свідомості нових поколінь давні форми й знаряддя господарської діяльності предків. Автор звертав увагу на необхідність рішучої реорганізації музейної справи в Україні, підготовки кваліфікованих кадрів дослідників, збирачів, інструкторів, закликав до створення нових наукових установ, які разом з уже працюючими інституціями Академії Наук розгорнули б історико-краєзнавчу пошукову діяльність, особливо в галузі історії культури, фольклору та етнографії.

Позиція М.Грушевського була співзвучна настроям переважної більшості українських вчених, які через історико-етнографічні дослідження в центрі і на місцях утверджували національну ідею.

Значний внесок у цю справу зробила Етнографічна комісія ВУАН, що була створена 20 квітня 1920 р. як відповідна секція Українського наукового товариства. В її складі працювали 4 підсекції: загальної етнографії, фольклору, виучування народного права та народної музики. Головою Комісії став професор В.Клінгер, секретарем – А.Онищук. У листопаді 1920 р. було обрано Президію, до



© Л.Мельничук

якої увійшли відомі вчені А.Лобода (голова), К.Квітка (заступник), А.Онищук (секретар), Д.Шербаківський (скарбник). У червні 1921 р. Етнографічна секція об'єдналася з Українською Академією Наук, отримавши статус Комісії.

На 1 липня 1925 р. вона вже нараховувала у своєму складі 24 члени, які працювали на громадських засадах. Крім того, у її роботі брали участь ще понад 50 відомих вчених-українознавців, а також численні кореспонденти з усіх регіонів України[5].

У програмних документах своїми найважливішими завданнями Комісія проголосила "...об'єднувати наукових діячів у галузі етнографії на Україні; провадити планомірну й систематичну науково-дослідчу працю як силами членів Комісії, так і залучаючи до цієї праці дослідників на місцях, допомагати розвиткові нових осередків для дослідження українського селянського, а так само й міського народного побуту й усної творчості; збирати й вивчати етнографічно-фольклорний матеріал"[6].

Науково-дослідницька діяльність Комісії здійснювалася в різноманітних напрямках і формах роботи: засіданнях, на яких відбувались "зачитування й обміркування доповідей" та обговорення актуальних поточних проблем, складанні бібліографічних покажчиків, інструктивних листів, збирацьких програм, влаштуванні спеціальних екскурсій, експедицій як з організаційною, так і пошуковою метою, етнографічних гуртків та семінарів з методології збирацтва, вивчення досвіду етнологічних досліджень у Західній Європі та Америці, налагодженні міжнародних зв'язків[7], виданні часописів та активній публікації напрацьованих матеріалів тощо. У своєму штаті Комісія мала тільки двох працівників, а всі решта працювали на громадських засадах.

У 1920 – 1928 рр. відбулося 188 засідань Етнографічної комісії, на яких було обговорено 222 доповіді[8]. Тільки за перші п'ять років роботи було розроблено й розповсюджено понад 6 тисяч різноманітних відозв, програм та інструкцій щодо організації краєзнавчо-етнографічної роботи та збирання пам'яток народної культури[9].

Комісія видавала "Етнографічний вісник" (1925 – 1932 рр., 10 книг, 150 наукових статей) та "Бюлетень Етнографічної Комісії ВУАН" (1926 – 1930 рр., 16 номерів). Крім того, її співробітники систематично публікували матеріали у "Записках..." та "Збірнику історично-філологічного відділу УАН", часописі "Україна", збірнику "Первісне громадянство та його пережитки на Україні", що видавав Кабінет примітивної культури, друкували монографії, брали участь у нарадах, конференціях, які проводились як на міжнародному, всесоюзному та республіканському рівнях, так і на місцях, активно виступали на сторінках преси.

Примітною рисою діяльності установ ВУАН цього періоду є залучення широких верств населення до краєзнавчого пошуку, створення силами культурно-освітніх працівників, учителів, студентів, селян розгалуженої кореспондентської мережі на всій території України. Вже в першій половині 1925 р. тільки з Етнографічною комісією співпрацювали 145[10], а станом на 1 січня I928 р. – понад 380 дописувачів з усіх регіонів республіки, 46 з них займалися дослідницькою роботою на Поділлі[11].

Етнографічна комісія, Кабінет антропології та етнології імені Хведора Вовка, Відділ примітивної культури і народної творчості, Культурно-історична комісія, Комісія історичної пісенності та інші інституції ВУАН активно займалися й екскурсійно-експедиційною роботою. Тільки за I929 р. установи Академії Наук здійснили 19 експедицій (індивідуальних і колективних), під час яких було зібрано значний фактичний матеріал[12]. Прагнучи надати цій діяльності організованого, планомірного характеру на пропозицію академіка М.С.Грушевського Кабінет примітивної культури при Відділі примітивної культури і народної творчості Науково-дослідчої катедри історії України спільно з Культурно-історичною комісією та Комісією історичної пісенності ВУАН 10 жовтня 1928 р. започаткував комплексне порайонне етнографічне вивчення України[13]. Саме тоді було прийнято рішення про негайну організацію лабораторного курсу методології збирацтва, наукового семінару комплексного обстеження України, "вироблення основних ліній програм комплексного обслідування"[14].

Значну увагу приділяли установи Академії Наук і дослідженню традиційно-побутової культури Поділля. Тільки протягом 20-х років у цьому регіоні України працювали, за підрахунками автора, близько 30 різноманітних експедицій науковців, які зібрали значний фактичний матеріал з фольклору та етнографії краю. Об'єктом цих польових досліджень стали культурно-побутові особливості населення, звичаї та обряди, народне мистецтво. Чи не найбільше уваги приділялося вивченню кустарних промислів та ремесел. Всебічне їх обстеження відбувалося у річищі дослідження продуктивних сил Поділля для більш раціонального використання місцевих ресурсів, стимулювання розвитку традиційних видів господарської діяльності.

З-поміж усіх побутуючих в регіоні ремесел і видів народного мистецтва найбільший інтерес у

науковців викликало гончарство. Це обумовлювалось багатьма факторами: 1) глибокими історичними традиціями промислу; 2) своєрідністю художньо-стильових особливостей кераміки Поділля як основного гончарного центру Правобережної України; 3) значною кількістю гончарних осередків і талановитих майстрів, що зуміли зберегти свою самобутність і мистецькі традиції краю; 4) потребою обстеження запасів сировини, стану керамічного промислу, його перспектив та питомої ваги в економіці регіону.

Особливий внесок у вивчення подільського гончарства досліджуваного періоду зробив відомий науковець, етнограф, краєзнавець, уродженець с. Степашки Гайсинського повіту Подільської губернії Юрій Семенович Александрович. З двадцятирічного віку він, юрист за фахом, брав активну участь у краєзнавчому русі на Поділлі, вивченні народної культури, за дорученням земства обстежував кустарні промисли, організовував виставки, збирав і поповнював цінними пам'ятками колекції Музею Подільської губернії, де обіймав посаду хранителя культурно-історичного відділу[15]. Міцна дружба єднала Ю.Александровича з подолянином, відомим етнографом К.Широцьким. У фондах Інституту рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського (далі НБУ) зберігаються кілька листів краєзнавця до К.Широцького, в яких він описував свої пошуки на терені культури Поділля, цікавився науковими інтересами земляка-однодумця, міркував про спільні збирацькі плани[16].

У 1921 р. Ю.Александрович отримав призначення завідувачем Подільського губернського архівного управління. До 1924 р. з його ініціативи було зареєстровано і взято під охорону 1231 архів губернії[17]. Він – засновник Державного архіву Вінницької області, один з фундаторів Вінницького округового історико-побутового музею[18]. У 20-х роках тісно співробітничав з Кабінетом виучування Поділля при Вінницькій філії бібліотеки ВУАН, Етнографічною комісією та іншими установами Академії Наук[19].

Найбільшого піднесення набула збирацька праця Ю.Александровича з 1925 р., коли він був запрошений на посаду спочатку співробітника, а потім і завідувача кустарного відділу Київського сільськогосподарського музею, а з 1929 р. – й співробітника Української комісії по вивченню продуктивних сил (УКОПС) при ВУАН[20]. Саме Ю.С.Александрович і був у 20-х роках основним організатором і координатором експедиційного дослідження гончарних промислів Поділля, поповнивши колекції Сільськогосподарського та інших музеїв багатьма зразками подільської кераміки. Дослідником було здійснено кілька індивідуальних та колективних екскурсій на Поділля, підготовлено доповіді на засідання Етнографічної комісії[21] та інших інституцій ВУАН, зроблено понад 10 публікацій[22] тощо. І хоч етнографічні експедиції Ю.Александровича не завершились створенням узагальнюючих праць, вони, безумовно, відіграли велику роль у нагромадженні фактичного матеріалу про походження та традиції подільської кераміки, її найвідоміших митців та окремі осередки.

Вже у 20-х роках польові матеріали, зібрані науковцем, стали предметом поглибленого вивчення. Так, працівник Центрального музею народознавства (м. Москва) Г.Самарін у передмові до своєї праці "Подольские гончары" (1929) зазначав, що фактичним матеріалом значною мірою він завдячує колекціям подільського гончарства у Сільськогосподарському музеї та Державному музеї ім.Т.Шевченка, цінним консультаціям та повідомленням вчених Ю.Александровича та Є.Спаської[23]. За експонатами, що зібрав Ю.Александрович, була підготовлена і розвідка Н.Геппенер "Жерденівські гончарі Лавренюки-Полив'яні" (1928), яка обговорювалась у семінарі професора Д.Щербаківського при Науково-дослідній кафедрі мистецтвознавства у Києві[24]. Можна назвати чимало наукових публікацій, які посилаються на ту значну колекцію пам'яток подільського гончарства, що зібрав і зберіг для майбутніх поколінь Ю.С.Александрович. Безумовно, його матеріали чекають свого подальшого вивчення.

У фондах Інституту рукописів НБУ зберігається ряд документів щодо географії, учасників, фінансування подільських експедицій дослідника[25]. Вони свідчать про те, що маршрути вченого пролягали до найбільш відомих гончарних осередків краю: сіл Бубнівки, Жерденівки, Крищенець, Антонівки, Адамівки, м. Смотрича та інших. Ю.Александрорич активно співробітничав з місцевим краєзнавчим активом, залучав до обстежень працівників музеїв. Наприклад, вивчення смотрицького гончарства відбувалось спільно з директором Вінницького Історико-побутового музею Г.В.Брілінгом. Як зазначав згодом у своєму звіті Ю.Александрович, вони працювали "в повному ідейному контакті із завданнями УКОПСу в питаннях даної дослідницької роботи з гончарства"[26].

Авансові звіти за витрату коштів свідчать про мізерне фінансування експедицій. Доходило, навіть, до натурального обміну. Так, Ю.Александрович як представник УКОПСу отримав для обміну на зразки гончарних виробів 4 діжки фаянсового посуду тогочасного заводського виробництва, яким він розраховувався також і за допомогу місцевого населення в організації обстеження та придбання цінних пам'яток кераміки[27]. Також йдеться про обмін фаянсового посуду (вартістю 24 карбованці) на

значну колекцію зразків смотрицьких гончарних виробів, яку зібрав Вінницький історико-побутовий музей. Оскільки ці матеріали музей не мав змоги самостійно опрацювати і опублікувати, то він на умовах обміну надав їх у розпорядження Кустарного відділу УКОПСу, "...щоб вивчати посуд в подальшому і використовувати таким чином отриманий матеріал для видавничих цілей"[28].

Особливий науковий інтерес Юрія Александровича був пов'язаний з бубнівською керамікою. Саме він першим з українських вчених зробив спробу всебічно вивчити один з найвідоміших гончарних центрів південно-східного Поділля. Бубнівка привертала дослідника не тільки глибокими історичними традиціями, а й неповторною красою та своєрідним характером глиняних виробів. Діапазон бубнівських майстрів завжди був дуже широким. Тут, на противагу багатьом іншим подільським осередкам, де гончарі спеціалізувалися у виготовленні, в основному, окремих видів посуду, вироблялись речі різноманітної форми, розміру та якості, їхні стійкі, яскраво виражені художньо-стильові особливості передавалися з покоління в покоління.

Протягом 20-х років Ю.Александрович кілька разів виїздив до Бубнівки. Зібрана ним колосальна (понад 600 пам'яток) колекція старовинних та тогочасних виробів місцевих гончарів у кустарному відділі Сільськогосподарського музею у Києві не мала собі рівних щодо кількості та різноманітності варіантів, а також багатства форм бубнівського посуду[29]. За матеріалами бубнівських екскурсій Ю.Александрович підготував і виголосив на засіданні Етнографічної Комісії восени 1925 р. доповідь, яка була опублікована згодом у журналі "Побут"[30].

У кількох експедиціях до Бубнівки брала участь і відомий вчений, співробітник Етнографічної комісії Лідія Шульгіна. Її розвідка "Гончарство в с. Бубнівці на Поділлі" (1929)[31] є вагомим внеском у дослідження не тільки подільського, а й українського гончарства. Матеріали до неї були зібрані й опрацьовані протягом зими-осені 1926 р. та літа 1928 р. Дослідниця дуже детально, із збереженням місцевої гончарської лексики описала весь процес керамічного виробництва (від видобування й підготовки глини до збуту готової продукції), звернула належну увагу на особливості традиційного розпису, дала грунтовну характеристику форм і типів глиняних виробів, зафіксувала важливі відомості про династії бубнівських гончарів, окремих самобутніх майстрів, походження та історію цього славнозвісного осередку. Вона досліджувала також світогляд та вірування, традиції та звичаї, що неухильно зберігалися багатьма поколіннями бубнівських гончарів. Л.Шульгіна вочевидь сприймала гончарство як цілісне явище національної культури, а не лише як галузь виробничої діяльності етносу. Вона вивчала бубнівську кераміку, її художньо-стильові особливості в контексті як подільського, так і українського гончарства, віднаходила аналогії у глиняних виробах Росії, Білорусії, Молдови, Польщі, Словаччини тощо.

Безумовно, дослідження Л.Шульгіної та зібрана нею колекція виробів бубнівських майстрів мають велику наукову і духовну цінність. Дослідниці вдалося зафіксувати, детально описати і вперше ввести в науковий обіг значний фактичний матеріал про один з найвідоміших центрів української кераміки – Бубнівку на Поділлі.

За матеріалами експедицій Ю.Александровича та Л.Шульгіної, що зберігалися у київських Сільськогосподарському музеї (понад 600 зразків), Музеї антропології та етнології ім. Хв.Вовка ВУАН (понад 60), Всеукраїнського історичного музею ім. Т.Шевченка (1 миска, альбом з 48 малюнками, придбаний установою у відомого подільського історика, етнографа С.Венгрженовського ще на початку XX ст.), а також колекції Українського відділу Російського музею у Ленінграді, яку було сформовано ще до І світової війни зусиллями К.Широцького, а у 20-х роках XX ст. співробітниці Етнографічного відділу музею М.Фріде (69 зразків), було підготовлено грунтовне дослідження "Орнамент бубнівського посуду" (1929)[32]. Воно логічно завершило та значно доповнило аналіз бубнівської кераміки 20-х рр. XX ст. з мистецтвознавчих позицій. Його авторку Євгенію Спаську – працівника Сільськогосподарського музею, співробітницю Етнографічної комісії ВУАН справедливо вважали одним з найкваліфікованіших спеціалістів у царині народних ремесел. Ця тема була центральною в її наукових інтересах, які охоплювали етнографію, археологію і мистецтвознавство.

Великий вплив на становлення Євгенії Спаської мав її вчитель, подвижник українського національного відродження Данило Щербаківський. На його семінари Є.Спаська готувала доповіді, збирала та експонувала зразки вишивок, ткацтва, кераміки, замальовувала орнамент. В її доробку є й глибокі дослідження з проблем гончарства, з-поміж яких помітне місце посідає згадана розвідка про орнамент бубнівського посуду. Як зазначала дослідниця, для написання статті нею було простудійовано понад 700 бубнівських гончарних виробів, виготовлених більш як 20-ма окремими гончарами протягом приблизно 70-ти років[33]. Здійснюючи аналіз бубнівської кераміки, авторка поділила пам'ятки на три групи, давши їм детальну характеристику: неполив'яна, частково полив'яна ("ряба", "крапчаста"), полив'яна. У розвідці Є.Спаська дослідила і описала традиційний орнамент

бубнівських виробів, принципи і способи його нанесення, традиційну кольорову гаму, поливу, технологію розпису та його інструментарій.

Цінність дослідження Є.Спаської полягає ще й в тому, що вона зафіксувала у малюнках й подала трактування найпоширеніших елементів бубнівської орнаментики, виділяючи серед них загальноукраїнські, традиційно подільські і притаманні лише Бубнівці. Найбільш вживаним у цьому гончарному осередку авторка назвала рослинний орнамент, а основними його елементами вважала "вилоги", "сосонку", "косиці" і безліч похідних мотивів. До особливостей бубнівської орнаментики дослідниця віднесла мінімальне використання антропо- та зооморфних елементів, зображення ж сакральної символіки спостерігала лише на ритуальному посуді.

Зміст розвідки Є.Спаської свідчить про те, що дослідження бубнівських виробів докорінно змінило її погляд на народне мистецтво "як на творчість сталу, суто колективну, анонімну, без яскравих рис індивідуальности"[34]. Науковець захоплюється самобутністю й індивідуальністю бубнівських майстрів, які "ніби квітоводи, що один перед одним змагаються, скільки гатунків рослин можуть вони вивести а того самого насіння"[35]. Працюючи за статистичним методом над масовим матеріалом з гончарства одного села дослідниця серед більш, ніж 700 пам'яток не знайшла двох абсолютно ідентичних, "…але вони так легко вкладалися в певні групи на підставі стилістичних ознак, що мій попередній, традиційний погляд на народне мистецтво... спочатку захитався, а потім зник, і на зміну йому прийшов інший – протилежний. Вдачу, вправність, індивідуальний смак, здатність перетворювати запозичене у окремих майстрів – все це, нарешті, я відчула як цілковиту несподіванку для себе на зразках виробів 20-ти майстрів трьох поколінь бубнівських ганчарів"[36].

Без сумніву, розвідка Є.Спаської зробила помітний внесок у дослідження українського гончарства. Її результати мають не тільки наукове, пізнавальне, а й значне практичне, прикладне значення. Для кількох поколінь дослідників, гончарів-практиків ця праця стала справжнім посібником для вивчення і збереження самобутнього мистецтва подільської кераміки.

Завдячуючи багатоплановій діяльності установ ВУАН, піднесенню масового народознавчого руху, творчій активності науковців, 20-і рр. XX ст., були одним з найбільш плідних періодів у дослідженні кераміки краю. І хоч вони й не увінчалися написанням комплексних, узагальнюючих праць про подільське гончарство, ця науково-дослідницька та збиральницька робота створила можливість нагромадити й зафіксувати, ввести в науковий обіг значний фактичний матеріал, створити безцінні колекції гончарних виробів, опублікувати грунтовні розвідки. Тодішній вагомий внесок у становлення етнографії як подільського, так і українського гончарства не втратив своєї цінності й актуальності у сьогоденні.

---

[1]Скрипник Г.А. Роль Української Академії Наук в краєзнавчо-етнографічному дослідженні Поділля (20-і рр. XX ст.) // V Респ. наук. конф. з істор. краєзнавства: Тези доп. і повід. – Кам'янець-Подільський, 1991. – С. 355.

[2]Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.І.Вернадського (далі ІР НБУ). – Ф. 10, № 15230 – 15232., Скрипник Г.А. Етнографічні музеї України. – К., 1989. – С. 135.

[3]ІР НБУ. – Ф. 50, № 309.

[4]Грушевський М.С. Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання // Україна. – 1924. – № 4. – С. 6 – 12.

[5]Коротеньке звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії при Української Академії Наук // Етногр. Вісник. – К., 1925. – Кн. 1. – С. 90 – 94.

[6]Музиченко С.М. Біля витоків української радянської етнографії // Народна творчість та етнографія. – 1986. – № 4. – С. 21.

[7]ІР НБУ. – Ф. 10. – № 15230. – Арк. 35; № 17019. – Арк. 2 – 5; № 17152. – Арк. 1 – 7.

[8]Звідомлення Етнографічної Комісії Української Академії Наук за рік 1927-ий // Етногр. вісник. – К., 1928. – Кн. 6. – С. 139.

[9]Музиченко С.М. Вказ. праця. – С. 22.

[10]Коротеньке звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії при Українській Академії Наук // Етногр. вісник. – Кн. 1. – С. 92.

[11]Звідомлення Етнографічної Комісії Української Академії Наук за рік 1927-ий // Етногр. вісник. – К., 1928. – Кн. 6. – С. 141 – 144.

[12]ІР НБУ. – Ф. 10, № 17013 – 17015; № 17019. – Арк. 2 – 4.

[13]Там само. – Ф.10, № 15230. – Арк. 4; № 17019. – Арк. 5.

[14]Там само. – Ф. 10, № 15230. – Арк. 4 – 5.

[15]Там само. – Ф. І, № 12628.

[16]Там само. – Ф. І, № 16231. – Арк. 1 – 5.

[17]Нестуля О.О. Ю.С. Александрович про стан охорони культових пам'яток Поділля на початку 20-х років XX ст. // Поділля і Волинь у контексті історії українського національного відродження: Наук. збірник. – Хмельницький, 1995. – С. 156 – 157.
[18]ІР НБУ. – Ф. І, № 45508. – Арк. 1; Історія музею в документах і спогадах. – Вінниця, 1998. – С. 11.
[19]Звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії Української Академії Наук за другу половину 1925 / / Етногр. вісник. – К., 1926. – Кн. 2. – С. 156.
[20]ІР НБУ. – Ф. 10, № 13049. – Арк. 1.
[21]Александрович Ю. Повідомлення про ганчарство в с. Бубнівці та Жерденівці Тульчинської округи // Етногр. вісник. – Кн. 2. – С. 156.
[22]Александрович Ю. Бубнівське гончарство // Побут. – К., 1929. – Ч. 4-5. – С. 1-5; Його ж. Экспорт украинских кустарных изделий и исследования этого вопроса в гончарстве // ІР НБУ. – Ф. 10, № 12961 та ін.
[23]Самарин Ю. Подольские гончары. – М., 1929. – С. 5.
[24]Геппенер Н. Жерденівські ганчарі Лавренюки-Полив'яні. – К., 1928. – 28 с.
[25]ІР НБУ. – Ф. 10, № 12961, 13044 – 13069.
[26]Там само. – Ф. 10, № 13045. – Арк. 3.
[27]Там само. – Ф. 10, № 13044. – Арк. 2.
[28]Там само. – Ф. 10, № 13045. – Арк. 3.
[29]Спаська Є. Орнамент бубнівського посуду // Матеріали до етнології. – К., 1929. – Кн. 2. – С. 201.
[30]Александрович Ю. Бубнівське ганчарство // Побут. – Ч. 4 – 5. – С. 1 – 5.
[31]Шульгіна Л. Ганчарство в селі Бубнівці на Поділлі // Матеріали до етнології. – Кн. 2. – С. 111 – 201.
[32] Спаська Є. Вказ. праця. – С. 201 – 223.
[33]Борисенко В. Вчені-жінки на тернистому полі українського народознавства // Наше життя. – Нью-Йорк, 1994. – № 6. – С. 10.
[34]Спаська Є. Вказ. праця. – С. 217.
[35]Там само. – С. 214.
[36]Там само. – С. 217.

***Lidya Mel'nychuk. Academic Ukrainian studies and research of the pottery homecraft in Podillya region in 1920-ies.***

*In the history of the ukrainian ethnology 1920-ies were especially productive. Those years are characterized by growth of national consciousness and interest to their own history and culture, development of activity of the national scientific elite in the research and preservation for future generations of the cultural and historic heritage of Ukrainian people.*

*1920-ies were one of the most fruitful periods in the research of Podillya ceramics. An important contribution to ethnography of Ukrainian ceramics is still actual nowadays.*

**Віктор ПИЛИПЕНКО**
***Київ***

# ПОВЕРНЕННЯ УКРАЇНЦІВ З ФІНЛЯНДІЇ НА БАТЬКІВЩИНУ 1918 року

6 грудня 1917 року парламент Фінляндії проголосив незалежність країни. 31 грудня уряд Радянської Росії визнав нову державу, після чого це зробили Франція, Швеція, Німеччина, Австро-Угорщина (4 січня 1918 р.), Греція (5 січня), Норвегія та Данія (10 січня), Швейцарія (11 січня). Отже, на початку 1918 року Фінляндія була формально незалежною, проте в умовах складної міжнародної обстановки – тривала перша світова війна, – її майбутнє було під загрозою. Зокрема, уряд турбувала присутність на території країни російських військ. Хоча, починаючи з літа 1917 р. їхня чисельність скоротилася більш ніж вдвічі, у січні 1918 року їх нараховувалось близько 42 тис.[1] (фінський історик Сеппо Цеттерберг наводить іншу цифру – близько 70 тис.[2]).

До складу російських військ, які продовжували перебувати на території країни входив армійський корпус зі штабом у Виборзі, прикордонні війська, гарнізони фортів, обслуга берегової артилерії тощо. Крім того декілька тисяч матросів і солдатів знаходились у Гельсінкі, де в часи першої світової війни розташовувалась головна база російського військового флоту.

Вплив російських військових на внутрішньополітичну ситуацію у країні був вкрай негативним і дестабілізуючим[3].

Тим часом молода фінляндська держава створювала свої оборонні структури – комітет оборони, який невдовзі очолив Карл Маннергейм; корпус самозахисту – шюцкор. Але внутрішньополітична обстановка все більше ускладнювалася. На противагу шюцкору формувалася червона гвардія, між ними виникали сутички, чинилися терористичні акції. Червона гвардія отримувала зброю і підтримку від частин російської армії, що знаходилися у Фінляндії і були значною мірою більшовизовані.

К.Маннергейм і його сподвижники бачили головну небезпеку самостійності і порядку у Фінляндії саме у присутності цих частин колишньої царської армії. “І все ж таки найбільшою загрозою була не червона гвардія, а перебування в країні російських частин”, – згадував Карл Маннергейм[4]. Тому була поставлена мета роззброїти російські військові частини. За наказом К.Маннергейма ця акція відбулася наприкінці січня 1918 року. Протягом чотирьох діб у Північній Фінляндії було інтерновано приблизно 5 тис. військовослужбовців колишньої царської армії, захоплена велика кількість військового спорядження. Як зазначав К.Маннергейм, в обставинах, що склалися, досягти угоди щодо висилки полонених на батьківщину було неможливим і він віддав наказ про перевезення їх кіньми через кордон вздовж північного берега Ладоги. Потім ці перевезення припинились через прикордонні сутички. Українці та поляки звільнювались негайно, а офіцери-росіяни, за винятком тих, що перебували під арештом, мали право наймати приватні квартири[5].

Тієї ж ночі, коли Маннергейм розпочав свою акцію на півночі, червона гвардія на півдні країни скинула законний уряд і створила червоний уряд – Раду народних уповноважених, до якої увійшли ліві соціал-демократи на чолі з Куллерво Маннером.

У Фінляндії розпочалася громадянська війна, яка закінчилася на початку травня 1918 р. перемогою військ сенату під керівництвом генерала К.Маннергейма. Сенат отримував допомогу з Німеччини, а заколотники – з Радянської Росії.

У березні 1918 р. між Німеччиною і Росією був укладений Брест-Литовський мирний договір, що містив пункт про виведення російських військ з Фінляндії. Військові-українці почали організовано залишати Фінляндію ще восени 1917 р. Однією з перших відбула українізована артилерійська рота гарнізону виборзької фортеці.

Справою повернення цивільних та військових українців з Фінляндії на батьківщину наприкінці 1917 – 1918 рр. займалися: комісар українських справ у Фінляндії Петро Сливенко та Український комітет, очолюваний Валентином Відстедтом, а з вересня 1918 року – Посольство і консульство Української Держави.

© В.Пилипенко

Петро Сливенко до лютневої революції служив в інженерно-будівельній установі у Свеаборзі. 8 грудня 1917 року Виконавча рада українців Північного фронту призначила його комісаром українських справ у Фінляндії. Найважливішою задачею діяльності П.Сливенка стала організація повернення військовослужбовців-українців на батьківщину[6]. Він активно взявся за цю справу і адресував уряду України таку телеграму: "Фінляндія не має нашого офіційного представника обставини змусили мене тимчасово перебрати на себе функції відносно колонії Українців користуючись мандатом виданим наприкінці минулого року Центральним комітетом Українців Північного району Становище Українців у Фінляндії числом до 600 чоловік критичне не змогли своєчасно виїхати через безпорядки Росії немає продовольства також засобів існування Прошу негайного сприяння переїзду їх в Україну закритому зараз Також прошу надати мені десять тисяч карбованців для грошової допомоги…" Однак ця телеграма не була відправлена, про що свідчить напис на ній рукою П.Сливенка: "Не надіслана позаяк у телеграфі заявили, що не відповідають за доставку на адресу"[7].

Отже П.Сливенко почав діяти на власний розсуд, спираючись на підтримку уряду Фінляндії. "12 грудня, – звітував він пізніше міністру закордонних справ Української Держави, – я почав виконування обов'язків. Російська військова влада визнала мене і видала про се наказа, але більшовитські кола стрінули то байдуже, то вороже.

На протязі одного місяця часу – з 12. XII. 1917 до 15. I. 1918 року майже усі більш-менш свідомі українці, завдяки заходів ужитих у той час, були перевезені до рідної Країни, виключно тих, які були закинуті по-біля північного кордону Фінляндії. Далі почався стан війни між Росією та Україною. Уже, коли я в другій половині січня з'явився у Псков, аби дати виконавчій Раді північного фронту доклада про свою діяльність, то на північчю був такий стан, що залишитись надалі Українським організаціям становилось небезпечним; та й сама Рада майже примушена була самоліквідуватись. Коли скінчив я справоздання, то повернувся знову до Гельсінгфорса 25 січня 1918 р….

…Під час влади "червоних" офіціяльна діяльність українських інституцій у Фінляндії була самоліквідована і було виряджено перший транспорт українців через Росію о перших днях лютого ц/р.

Зносин з червоним урядом не приводилось мати та й рації не було, бо уряд цей мав себе під впливом Ленінського Совнаркому.

А таким разі, звичайно, до Українства він ставився б не прихильно.

Коли "білою" владою було зайнято Гельсінгфорс, негайно було видано наказа про регістрацію підданців інших Держав, а далі про негайне висілення росіян за кордон. На збори та ліквідування хатніх справ було дано 5 доб часу.

Умови менту вимагали провести регістрацію українців, які залишились у Фінляндії за неможливістю повернутися до оселі через збентежену Росію, аби вони не поділили участи росіян за непорозуміння.

Тоді я узяв на себе важкий обов'язок представника українців Фінляндії, аби захищати їх, а коли трапиться то й державні інтереси. Кажу важкий, бо майже чотири місяці до цього українці у Фінляндії не мали ніякий відомостей, що діється на батьківщині, які існують закони про громадянство та інши, брак коштів як власних так і громадянських, помешкань теж. Брак свідомих та українсько письменних людей був цілковитий"[8].

П.Сливенко разом із лікарем Балтійського флоту Олександром Крупським за власною ініціативою зайнялися захистом інтересів українців та поверненням їх на батьківщину. Фінляндська влада дозволила їм влаштувати канцелярію Українського комісаріату і виділила восьмикімнатну квартиру в центрі міста. Над входом був вивішений український прапор. Усім бажаючим українцям видавалися тимчасові посвідчення з фотографічною карткою. Документ був надрукований трьома мовами: українською, фінською та німецькою. Підставою для видачі посвідчення був документальний доказ про місце народження, наявність власності в Україні. Кожен, хто мав підстави отримати посвідчення мав скласти присягу на вірність УНР. Під час видачі документів збирались добровільні пожертви, які в основному використовувались для матеріальної допомоги бідним. Всього у Гельсінкі та інших містах було зареєстровано близько 1000 українців.

Одночасно розпочалась робота по організації від'їзду українців на батьківщину. На це потрібен був дозвіл німецької військової влади. Оскільки організувати переїзд через територію Росії в той час було неможливо, єдине, що залишалось – організувати транспорт через один з балтійських портів. Але справа узгодження з німцями умов переїзду та маршруту затягнулася. Німецька сторона посилалася то на технічні та організаційні складності, то на непевність політичної ситуації в Україні тощо. Коли з'ясувалося, що відправка транспорту відкладається, нагальним стало питання матеріальної допомоги українцям, насамперед – харчами. У Фінляндії в цей час продукти розподілялись

за картками. Іноземцям їх не видавали і лише завдяки енергійним клопотанням П.Сливенка, невдовзі продовольчі картки почали видавати і українцям. Крім того, П.Сливенко неодноразово звертався з проханнями про допомогу до Міністерства закордонних справ України, але жодної відповіді не одержав. Добровільних пожертв порівняно заможних представників української колонії не вистачало. Тому П.Сливенко звернувся до Міністерства закордонних справ Фінляндії з проханням про надання грошової позики. Невдовзі він отримав позитивну відповідь, але через брак інформації про становище в Україні, врешті-решт вирішив від позики відмовитися .

В цей час до Гельсінкі почали прибувати українці з інших міст Фінляндії і гостро постало питання з їхнім поселенням. Фінляндська влада виділила для цього будинок, у якому могли розміститися 150 чоловік.

Незважаючи на те, що фактично П.Сливенко не мав ніякого офіційного статусу, влада ставилася до його діяльності цілком серйозно. Показовий в цьому плані випадок наводив сам П.Сливенко: "…коли у одної українки (жінка морякові) було учинено білою гвардією труса, та забрано незвичайну для Фінляндії кількість продуктів (4 пуди муки та 1/2 сахару), після моєї заяви було повернуто, що лишилось цілим а страчення повернуто гроші. Я у свою чергу частину харчів реквізував на допомогу голодним"[9].

Тим часом у Фінляндії розгорнулось масове примусове виселення росіян. Тих, хто не виконував розпорядження властей, карали. Був заарештований останній комендант Свеаборзької фортеці Кованько, українець за походження, який однак не зареєструвався в Українському комісаріаті.

До українців же фінляндська влада ставилася значно краще. "Прихильність відношення до українців з боку Фінляндської влади, – писав П.Сливенко, пояснюється, здавалось мені наміром підкреслити ріжницю відношення до росіян з одного боку, а друге надією, що Україною можливо буде скористуватись, як державою, де можна добути хліба, а ця справа була корінням фінляндської політики того часу. Коли з німецьких джерел там пустилися чутки, що мов Україна виявила себе зрадницею, бо не дає хліба навіть самій Німеччині – було видко, що такі відомості дуже нервували ріжні кола. Що торкається зазначених чуток, то можливо, вони мають метою остудити гаряче бажання з боку фінів до безпосереднього зв'язку з нашою державою"[10].

Нарешті німецька влада дала дозвіл на переїзд українців з Фінляндії додому. "У справі вирядження до Рідного краю Української кольонії з Фінляндії о весні цего року, – писав пізніше П.Сливенко міністру закордонних справ Української Держави, – а також у справі поліпшення перебування у той час українців на чужині, дуже доброхотно та прихільно допомагала мені місцева німецька військова влада на чолі з п. Генералом Графом ф-дер Гольц, розпорядження якої виконувалися Гельсінгфорської комендатури п. лейтенантом Деттман.

Подяка, яку висловив за зазначене, не мала ніякої ваги, позаяк у той час я не мав у себе мандата від нашого уряду, але користь рідної справи вимагає офіціяльної подяки…"[11]

Відправлення колишнього російського пароплава "Русь" було призначено на 12 червня 1918 року. Він мав доставити репатріантів до Лібави (Лієпая), а далі українці мали скористатися залізницею. До списку записалося 700 чоловік (серед них 130 дітей). Умови переїзду були такими: за квиток 1-го класу потрібно було сплатити 250 фінських марок, 2-го – 175, 3-го – 60. Тим, хто зовсім не мав грошей, теж не було відмовлено. Вони їхали безкоштовно. Фінська влада знайшла можливість виділити харчі для 250 чоловік у розрахунку на 10-денну подорож.

Керівником транспорту було призначено П.Сливенка, заступником – О.Крупського.

Напередодні від'їзду Петро Сливенко надіслав листа до Міністерства закордонних справ Фінляндії з подякою від імені української колонії, більшість якої залишала Фінляндію.

За півтори доби пароплав благополучно дістався Лібави. Тут українцям довелося затриматись на два тижні в очікуванні потяга до України. За цей час склад транспорту зменшився до 330 осіб. Частина виїхала за власні кошти, а 230 колишніх військовослужбовців за розпорядженням німецької влади спеціальним поїздом рушили на Калінковичи, де увійшли до складу українських військових частин.

Нарешті 28 червня потяг з репатріантами вирушив за маршрутом Гродно – Брест – Ковель – Голоби і під вечір на 7-е липня прибув до Києва[12].

Після того, як 29 квітня 1918 р. Виборг захопили війська білих, українці, які перебували у місті, почали об'єднуватися для від'їзду на батьківщину. За рішенням виборзького губернатора 13 травня 1918 р. була створена Комісія Українського громадянства на чолі з Л.Константиновичем, головне завдання якої полягало у сприянні цій справі. Комісія зареєструвала 348 українців, і видала їм "Тимчасові посвідчення", які заміняли паспорти. 8 червня 1918 р. близько 100 українців були відправлені додому. Оскільки разом з ними відбули і члени Комісії, невдовзі був обраний другий її склад під головуванням В.С.Скобельцина. Наступний ешелон, в якому виїхали 74 українці був відправлений 14 липня[13].

Після від'їзду українського ешелону на чолі з П.Сливенком, українці, які ще залишались у Гельсінкі створили Український комітет, який очолив колишній флотський інженер-механік, уродженець містечка Хорол на Полтавщині Валентин Відстедт. Наприкінці липня 1918 року він надіслав доповідь міністру закордонних справ Української Держави, в якій повідомив про створення Українського комітету, організації, що хоча і не мала офіційного статусу, але по суті виконувала функції консульської установи. В.Відстедт поінформував міністра про те, що Комітету вдалося організувати ще один ешелон з українцями, який вирушив на батьківщину 16-го липня[14].

П.Сливенко повернувся до Гельсінкі 18 вересня вже у ранзі консульського агента. "… Після цього, – доповідав він міністру Закордонних справ Української Держави, – я приступив до реєстрації тутешніх українців та ознайомлення з ними. Се більш представники того ґатунку українців, які на великий жаль мають право на громадянство але яких відношення до України мабуть таке саме як і до більшовиків з тією ріжницею, що до більшовиків вони бояться й зазирати, а на Україну дивляться як на обітовану землю, яка мов би і улаштувалась як раз з такою метою, аби цим людям дати можливість під її омофором здійснити вдячну ідею "неділимої" Московщини. Такі індивіди мають юридичне право на громадянство, а деякі ще й працюють в одній інституції, яка зветься "Дипломатическим представительством Российской Республики"… Таких громадян (більш колишні офіцери вищих та посередніх рангів) я попередив, що перебування на службі в цій установі зовсім не стосується до обов'язків громадянина Української Держави. Такі от українці в мою відсутність звідусіль зорганізувались, обібрали Комітет, який розпочав видавати дозвіл на переїзд до України усім хто побажає. Цим же комітетом обібрано делегацію і надіслано до Києва з готовими кандидатами Генерального Консула та віце-консула, але ж Українського у них нічого не було. Те, що було тут зроблено довелось у більшій частині залишити, аби не робити бешкету, але консулярну діяльність комітету як в Гельсінгфорсі так і в Виборзі довелося припинити. Регістрація ще не закінчена, але гадаю, що персон, які мають право на громадянство Держави і залишаються в Фінляндії можливо лічити десятками. Завтра 4.Х. виряджається останній транспорт переселенців у напрямі на і через Україну на південь…"[15]

Черговий транспорт з українцями відбув на батьківщину у листопаді 1918 року. Напередодні відправки П.Сливенко звернувся до представника дипломатичного представництва Української Держави у Німеччині з проханням порушити клопотання перед військовою владою про дозвіл на виїзд з Фінляндії українцям, які ще залишалися у цій країні[16].

Керівникові транспорту було видано посвідчення: "Зазначені в доданому до цього списку особи є Українські громадяне, які переїздять до рідного краю з Фінляндії.

Прошу агентств влади усіх країн, якими пролягатиме їхній шлях допомагати усіма засобами до цього переїзду." До посвідчення було додано список, до якого включено 54 особи[17].

28 листопада 1918 року П.Сливенко надіслав рапорт до Міністерства закордонних справ Української Держави: "Прошу повідомити мене, як мушу ставитися до російських підданців, колишніх офіцерів особливо, які часто звертаються з проханнями дозволити переїзд. Де які з цих осіб заявляють, що завданням подорожі ставлять вступ до ріжних армій "особої", "Добровольчої", "Південної" і т.п. Не маючи жадних відомостей про істнування і завдання зазначених армій, а також і про відношення їх до України маю себе лишеним у скрутнім стані відносно цієї справи, страхаючися перешкодити інтересам Держави перепуском на Україну елементу ворожого до неї. А що се останнє є можливим, то мушу зазначити, що більшість таких прохачів у приватніх розмовах одверто висловляються вороже до істнування навіть Держави нашої"[18].

Не отримавши відповіді, Повірений у справах УНР К.Лоський 20 січня 1919 року повідомив Міністерства про те, що 14 січня він направив уряду Фінляндії оповіщення, в якому роз'яснив ставлення дипломатичного представництва України до цієї проблеми: "… маю честь повідомити Вас п. Міністре, що до видання цього оповіщення я був змущений надзвичайно шкідливою діяльністю Росіян, які в кількості до 50000 чоловік наплинули на Фінляндію і повели тут цілком протидержавну політику, що навіть викликало запроси в Сеймі. Тепер Фінляндський уряд робить регістрацію цих людей, при чому до Росіян прилучує всіх взагалі бувших російських підданих, себ то Українців, Поляків, Балтів і т.п.

З причин, які викладені в згаданому моєму оповіщенні, я не тільки не вважав себе в праві протестувати проти регістрації, але навпаки – міг тільки вітати її, як спосіб для виявлення ворогів нашої і Фінляндської державності. Моє оповіщення зробило найкраще враження на Уряд Фінляндії і без сумніву послужить новим кільцем в скріпленні наших з Фінляндією приязних відносин"[19].

Нарешті, 21 лютого 1919 року до Українського консульства у Гельсінкі надійшла відповідь Міністерства закордонних справ: "…нікого з росіян на Україну не пускати з огляду на те, що вони мо-

жуть бути шкідливим елементом для інтересів Української Народньої Республіки”[20].

Отже, на початок 1919 року майже всі українці, яких доля закинула в цей переломний час далеко на північ – у Фінляндію, організовано повернулись на батьківщину.

[1]Юссила О., Хентиля С., Невакиви Ю. Политическая история Финляндии 1809 – 1995. – М., 1998. – С. 114.
[2]Финляндия. Краткий обзор. Хельсинки, 2000. – С. 52.
[3]Див.: Вихавайнен Т. Сталин и финны. – СПб., 2000. – С. 43 – 44.
[4]Карл Густав Маннергейм. Мемуары. – М., 1999. – С. 86.
[5]Там само. – С. 93.
[6]Центральний державний архів вищих органів влади і управління України. – Ф. 3512. – Оп. 2.– Спр. 9. – Арк. 41.
[7]Там само. – Арк. 36.
[8]Там само. – Арк. 41, 45.
[9]Там само. – Арк.46
[10]Там само. – 46 – 46 зворот.
[11]Там само. – Арк. 7 – 7 зворот.
[12]Там само. – Арк. 47.
[13]Там само. – Спр.12. – Арк. 52 – 54.
[14]Там само. – Спр. 2. – Арк. 124 – 126.
[15]Там само. – Спр. 10. – Арк. 24 – 25.
[16]Там само.– Арк. 37.
[17]Там само. – Арк. 33 – 34.
[18]Там само. – Арк. 11.
[19]Там само. – Спр. 2. – Арк. 27.
[20]Там само. – Арк. 25.

***Victor Pilipenko. Return of Ukrainians from Finland to motherland in 1918.***

*Early in the 1918 on the territory of Finland there were thousands of russian troops. Their influence on the situation in the country was negative and destabilizing. Red guard derived encouragement and weapons from the military units of the Russian army.*

*Among soldiers and officers of the Russian army there were thousands of Ukrainians. During the 1918 most of them in an organized way left Finland and returned home.*

*This affair was organized by the Ukrainian commissar (later consul) Petro Slyvenko and the Ukrainian committee in Helsinki with the help and support of Finnish government.*

**Григорій САВЧЕНКО**
***Київ***

# ПОЧАТКИ УКРАЇНСЬКОГО ВІЙСЬКОВОГО РУХУ В 1917 році В КОНТЕКСТІ ІДЕЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

Перемога лютневої революції відчутно вплинула на всі сфери життя колишньої багатонаціональної російської імперії. Весна 1917 року у російської армії пройшла під знаком активізації національних рухів. Революційна стихія, демократизація в армії знайшла продовження у прагненні воїнів численних національностей створити свої національні військові частини. Відділ генерал-квартирмейстера російського військового міністерства повідомляв (12. 04. 1917 р.) Ставку верховного головнокомандування про "велику кількість клопотань не тільки української, але й єврейської, естонської, литовської і інших народностей і племен, які населяють Російську державу", з проханням дозволити їм об'єднатися в національні військові формування[1].

Початки українського військового руху тісно пов'язані з утвердженням в українському суспільстві світоглядних засад національної державності. Ідеї української державності проникають у військове середовище, опановують численними масами військових. В епіцентрі обговорень зібрань солдатів і офіцерів українців на фронті і в тилу були проблеми майбутнього України, питання формування національних військових частин.

Національний рух у військах набирав такого поступу, що зупинити його було неможливо. Представники різних народів об'єднувалися на фронті і в тилу для виборювання своїх прав. Військове міністерство, Ставка верховного головнокомандування насторожено ставилися до створення національних військових частин та націоналізації існуючих. Генерал А.Денікін, який обіймав на той час посаду начальника штабу Верховного Головнокомандуючого, класифікував цей процес як прояв "... відцентрового прагнення окраїн і, поряд з цим, прагнення до націоналізації, тобто, розчленування армії". Він образно підкреслював: "Заговорили раптом всі мови: литовці, естонці, грузини, білоруси, малороси, мусульмани – вимагаючи проголошення "самовизначення" – від культурно-національної автономії до повної незалежності включно, а головне – негайного формування окремих військ"[2].

Українські організації у перші дні після лютневої революції особливо не акцентували своєї уваги на військовій роботі. Вони не включали її як складову вирішення державотворчих завдань. Рада Товариства Українських Поступовців у відозві (8. 03. 1917 р.) до українського громадянства, закликаючи український народ підпирати новий державний лад, ні словом не обмовилася про потребу для цього війська[3]. Опосередковано, з закликом гуртуватися, зверталася до солдатів-українців у відозві до українського народу (9. 03. 1917 р.) і Ценральна Рада[4].

Солдати і офіцери українці, які служили в Києві, намагалися не залишатися осторонь національного громадсько-політичного життя. Вони були присутні на різноманітних нарадах, засіданнях[5]. Проте, сповідувана більшістю лідерів Центральної Ради автономістсько-федералістська ідея не могла вивести в домінанту її діяльності питання національного військового будівництва.

Носіями ідеї створення національних збройних сил як гаранту державності були самостійники. Вони першими зробили усвідомлені кроки по спрямуванню стихії українського військового руху в організоване русло. Очолив цю роботу лідер самостійників Микола Міхновський. Він наголошував: "На самому початку доведеться нам творити українське військо революційним порядком, тобто ставлячи і ворогів і "друзів" перед доконаними фактами. Створення цих фактів треба приспішити…" На думку М.Міхновського, військо є "єдиний аргумент державности", єдине перед яким уступлять всі і всілякі аргументи ворожі"[6]

Звичайно, ті, хто орієнтувався на автономістський шлях у визначенні майбутнього державного життя України, не могли миритися із такими поглядами. М.Грушевський згадував: "…ліве крило Ц.Ради непокоїла доволі рухлива, а головно, криклива організаційна робота, кажучи по-теперішньому фашистського напряму, яка пробувала базуватись на вояцтві, властиво – на офіцерстві. Провідником, а властиво ініціатором і одинокою поки пружиною цього руху був Микола Ів.Міхновський…"[7]

Занепокоєність діячів Центральної Ради мала підстави. Початок березня 1917 року пройшов у Києві під знаком віч, маніфестацій, в яких активну участь брали солдати і офіцери українці. Обговорення ідей української державності, майбутнього України займали у їх роботі чи не найбільше місця.

Багатолюдні збори солдатів, офіцерів, лікарів і військових урядників українців відбулися 9 березня



© Г.Савченко

в аудиторії комерційного інституту. Учасники розглянули питання "про утворення українського національного війська для боротьби з ворогом зовнішнім і підтримування тимчасового уряду од реакційних заходів прибічників скасованого царського уряду". Зібрання визнало себе Установчою Військовою Радою, а для подальшої роботи по організації українців-військових обрало Тимчасовий комітет по створенню охочекомонного полку[8].

Делегати обговорювали можливі шляхи українського державотворення. На зборах 9 березня вперше і досить вагомо було заявлено про пріорітети автономістської ідеології в українському військовому руху. Частину ухвали зборів, яка присвячена питанням української державності і вповні характеризує позицію військових щодо державності України, наведемо дослівно. Українці-військові записали в резолюції: "Установча Військова Рада складає свій гарячий привіт Тимчасовому Російському Урядові, вітає виголошені ним свободи і, на його заклик скупчити всі спільні сили до боротьби з ворогами Російської держави, – відповідає привселюдною обітницею піддержувати Новий тимчасовий уряд всіма своїми силами, в твердій вірі, що новий Уряд, ставши на шлях повернення народам прав, знехтованих деспотичним Царатом, вчинить для України, ще до скликання Установчих зборів (Учредительного собрания), такий самий правний акт, який вже видано для Фінляндії і потвердить за Українським Народом всі права і вільності, якіх він має право домагатися, стоячи на тій ідеї, якою руководився Богдан Хмельницький, складаючи статті Переяславського договору з 8 січня 1654 року."[9] Доречно зазначити, що до Переяславської угоди між Україною і Росією українці-військові зверталися неодноразово. Так, Гельсінгфорська українська військова Рада прийняла рішення (18. 05. 1917 р.) про переклад "на російську мову Переяславського трактату з коротеньким додатком для друку в місцевих часописах"[10].

Сумніви, щодо того наскільки зібрання 9 березня слідувало у руслі домагань автономії України, розвіює наступне положення ухвали зборів: "Нехай кожен українець, котрий уже несе службу в Війську пам'ятає: 1) що він є членом Української Національної Армії; 2) що ця армія є під проводом Верховного Головнокомандуючого призначеного Тимчасовим урядом і увіходить в склад всієї Російської армії; 3) що ця армія служить і служитиме нашій спільній Отчизні, оновленій Державі Російській, обороняющій її свободу"[11]. Таким чином, у широкого загалу українців-військових ідеї створення національного війська асоціювалося з автономією України в складі Росії.

Вироблений на зборах 9 березня 1917 року документ був переданий голові Тимчасового уряду князю Львову та комісарові Тимчасового уряду в Київському військовому окрузі полковнику Оберучеву[12].

Досить суттєвою, на наш погляд, щодо розуміння початків українського військового руху в контексті ідей національної державності є інформація у київській газеті "Последние новости". Газета повідомляла про відвідини 14 березня 1917 року українською депутацією комісара Тимчасового уряду в Київському військовому окрузі полковника К.Оберучева. У кореспонденції "Украинская депутация у полковника Оберучева" сповіщалося, що К.Оберучев прийняв депутацію військових українців, яка від імені Комітету охочекомонного українського полку вітала його як представника нового уряду. Депутати прохали полковника Оберучева передати звернення до Тимчасового уряду такого змісту: "…на низці мітингів військовослужбовців українців одоголосно висловлена готовність боротися за свободу і незалежність Росії в повному єднанні зі всіма народами Росії. У підтвердженя цьому на українських вічах ухвалено створити із добровольців український "охочекомонний" полк, який поступає в розпорядження уряду…"[13]

Загальноприйнятим є твердження про генеруючу роль в зародженні українського військового руху самостійників. Підтримуючи цей погляд, варто наголосити, що самостійники, які стояли біля витоків українського військового руху, ідейно над ним не домінували.

Не зміг перебороти чинника автономістських тенденцій в українському військовому русі і відомий своїми самостійницькими домаганнями клуб імені гетьмана Павла Полуботка. У статуті створеного 16 березня (29 березня) 1917 року клубу підкреслювалася необхідність "гуртування в одній сім'ї усіх вояків, лікарів і військових урядовців української народности під прапором: Федеральної Росії – Автономної України"[14].

Пояснення появи такого положення у документі організації самостійницького спрямування, мабуть, варто шукати не лише в самій природі тогочасного українського військового руху, а й у факторі силового тиску на нього владних російських структур. Очевидно, що одна згадка про майбутню самостійність України у статуті клубу накликала би на його членів репресії, а на нього як організацію – заборону. З точки зору тактики боротьби небажання самостійників загострювати ситуацію видається правильним.

Вірними автономістській ідеї залишалися представники військових, які були учасниками української маніфестації у Києві 19 березня (1квітня) 1917 року. Про ідеологію маніфестантів засвідчували гасла під якими вони йшли в колонах. Газета так описує подію: "Військові части йшли в супроводі

своїх оркестр. У кождої військової части був свій національний прапор голубої і жовтої краски. На прапорах яскраво визначалися такі написи: "Вільна Україна у вільній Росії", "Душу, тіло ми положим за свою свободу", "Автономна Україна", "Самостійна Україна з вільною Росією", "Федеративна Україна", "Хай живе федеративна республіка". М.Міхновський, виступаючи перед учасниками маніфестації, закликав "свобідну Україну боротися разом з свобідною Росією з темними силами й зовнішнім ворогом"[15]. Таким чином, М.Міхновський вів мову згідно задекларованих положень статуту військового клубу імені гетьмана Павла Полуботка.

К.Оберучев як повноважний представник влади красномовно, не без ідеологічного підтексту, описував київські події. Він називав цей час "Самим трагічним переживанням моїм за вісім місяців роботи в революційний період". Трагізм переживань К.Оберучева полягав у його ставленні до націоналізації армії. Пізніше він підкреслював "...я вважав і продовжую вважати до теперішнього часу шкідливою для загальної справи свободи негайну в той час націоналізацію армії, українізацію війська"[16]. Ставлення до українізації армії у К.Оберучева було лише зовнішнім прикриттям тих глибинних протестів в його душі і світогляді, які були замішані на ворожості до державницьких устремлінь українців.

У загальному потоці революційних подій весни 1917 року український військовий рух виділявся своїм дійсно національним забарвленням. Українське віче солдатів і офіцерів фронтовиків у Києві 28 березня 1917 року ухвалило, що "…найперше треба зорганізувати українську національну армію з усіма родами зброї". Для виконання цього завдання українці-військові розробили цілу низку, досить реальних щодо втілення в життя, заходів (виділення кадрів для формування охочекомонного полку, зведення українців на фронті і в тилу в окремі частини тощо). Проте, чітка національна самоідентифікація військових не завжди знаходила логічне продовження у визначенні ними кінцевої мети свого руху. Учасники віча мотивували необхідність формування національних військових частин потребою "…запобігти дезорганізації війська (під "військом" розумілася власне російська армія – *Г.С.*) і зміцнити його воєнну силу"[17], а не бажанням створення власних збройних сил. Так, спостерігаються досить серйозні зрушення у національній свідомості українців-військових, але вплив на них ідей оборони "єдиної демократичної Росії" все ще продовжує залишатися переважаючим.

Українці-військові 26-го армійського корпусу, визначаючи пріорітети національного руху, на своїх перших зборах виходили з того, що навіть в умовах післяреволюційних демократичних свобод вони продовжують перебувати в "ярмі національному". Констатація стану, в якому знаходилося українство в армії, вимагало визначення шляхів подальшої його долі. Орієтиром для військових була національна державність. Одначе, до цієї кінцевої мети в умовах воєнного часу, на їх погляд, дійти було неможливо без досягнення миру. Саме укладення миру вони визначали як здолання першого щабля у слідуванні до бажаного. Збори підкреслювали, що народ іде однодушно до скинення національного ярма, але "скине його як відвоює мир без анексій і контрибуцій і особливо з правом самовизначення недержавних народів." Відповідно, серцевина української національної ідеї – прагнення національної державності тісно перепліталася з загальнолюдськими цінностями. Мир мав виступити гарантом права індивідуума будь-якої нації на життя, а націй в цілому на власне державне життя.

Укладення миру українці-військові асоціювали з національною рівністю. Вони розуміли, що національна рівність, яку має принести мир, буде залишатися лише гаслом за умови непідготовленості скористатися нею. На передній план виступає ще один важливий чинник української державної ідеї – змога, здатність представників, які претендують на роль її носіїв не тільки вийти на межу сприйняття національних потреб широких мас. На цих же зборах українці 28 корпусу підкреслювали, що національна рівність сама не прийде, а для її здобуття "треба пізнати себе, треба вчитись і організовуватись." Критерієм пізнання та організованості мала виступити громадська робота[18].

Амплітуда коливань українців стосовно потреби власного війська була досить велика – від вирішення завдань національно-культурного характеру і до необхідності захисту Батьківщини. Все залежало від розуміння ними ролі армії у процесах, які відбувалися в Україні. У середині травня 1917 року на мітингу українських військових у Москві підкреслювалося: "Нам для захисту потрібні українські легіони. Щоб обороняти свою Батьківщину нам потрібно мати своє власне військо"[19]. У резолюції загальних зборів української військової громади у Саратові вказувалося "…на необхідність самовизначення і культурно-національної освіти військових українців, для полегшення навчання і підтримання порядку і дисципліни…"[20]

Стихія революційного життя призвела до самочинного формування в Києві першого українського полку імені Богдана Хмельницького. Центральна Рада у своїй заяві від 18 квітня 1917 року підкреслювала, що цей рух виник цілком стихійно, "почався поміж салдатами з огляду на відомий усім факт формування на Україні і в Росії із поляків-салдатів національних польських частей. Цей факт, очевидно, й кинув в розбужені революцією до активного національного самовизнання демократичні маси гасло аналогічного формування національних частей"[21].

Існування польських військових формувань було важливим чинником активізації українського військового руху і державницьких домагань українців. Українці 1-ої гренадерської дивізії на початку травня 1917 року явочним порядком ухвалили: "Просити Тимчасовий уряд та Верховне командування про сформування самостійної Української армії на підставах й мотивах сформування польської армії і в кількості не меншій польської." Для здійснення цього пропонувалося викликати з фронту добровольців офіцерів та солдатів-українців і надіслати їх до Києва[22].

Для російських властей мотивація українцями своїх бажань реаліями польського військового життя не могла бути переконливою. Скоріше це був болючий подразник, а не аргумент. Поляки, порівняно з українцями, мали у створенні власних військових формувань відчутні переваги. Заключалися вони в політичній позиції Тимчасового уряду щодо державного майбутнього Польщі. У відозві Тимчасового уряду до поляків, опублікованій 17 березня 1917 року, було задекларовано створення незалежної польської держави, яка об'єднається з Росією "вільним воєнним союзом"[23]. Логічно, що визнання права поляків на власну державність розширювало їх можливості у вирішення питань національного військового будівництва. На майбутній державний устрій.українців Тимчасовим урядом на початку його діяльності було накладено табу. Відповідно, це поширювалося і на проблеми створення національних військових формувань.Формування самостійної армії на "мотивах сформування польської армії" означав не що інше як визнання України в перспективі самостійною державою. На такий крок Тимчасовий уряд не міг зважитися і не зважився ніколи.

Таким чином, на початковій стадії розвитку український військовий рух у російській армії виступав важливим чинником у формуванні національної державної ідеї. Бачення українцями-військовими майбутнього України не різнилося з тими автономістськими тенденціями, які були характерні загалом для майже всього українського національно-визвольного руху.

---

[1]Російський державний воєнно-історичний архів. – Ф.2003. – Оп.2.– Спр.1034. – Арк. 113.
[2]Деникин А.И. Очерки русской смуты. Крушения власти и армии (февраль, сентябрь 1917 г.). – М., 1991. – С. 383.
[3]Киевская мысль. – 1917. – 9 марта.
[4]Нова Рада. – 1917. – 25 березня.
[5]Мартос Б. Перші кроки Центральної Ради // Український історик. – 1973. – № 3 – 4. – С. 107.
[6]Цит. за: Євтимович В. Військо йде. Уривок зі спогадів про березень 1917р. в Києві. – Львів, 1937. – С.87, 41.
[7]Грушевський М. Спомини // Київ. – 1989. – № 9. – С. 109.
[8]Киевская мысль. – 1917. – 11 марта.
[9]Державний архів Російської Федерації (далі – ДАРФ). – Ф.1778. – Оп.1. – Спр. 244. – Арк.7.
[10]Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф. 4100. – Оп.1. Спр. 4. – Арк.25 зворот.
[11]ДАРФ. Ф.1778. – Оп.1. – Спр. 244. – Арк.7.
[12]Там само. – Арк.5.
[13]Последние новости (вечерние). – 1917. – 15 марта.
[14]Вістник Союза Визволення України. 1917. – 6 мая.
[15]Там само.
[16]Оберучев К. В дни революции. Воспоминания участника Великой русской революции 1917-го года. – Нью-Йорк, 1919. – С. 92 – 93
[17]Нова Рада. – 1917. – 30 березня.
[18]ЦДАВО України. – Ф.4097. – Оп. 1. – Спр.2. – Арк. 32.
[19]Нова Рада. – 1917. – 21 мая.
[20]Там само. – 1917. – 5 мая.
[21]Вісти з Української Центральної Ради. – 1917. – № 3. – квітень.
[22]Нова Рада. – 1917. – 5 мая.
[23]Русский инвалид . – 1917. – 18 марта.

***Grygoriy Savchenko. The beginning of Ukrainian military movement in 1917 in the context of the idea of nationhood.***

*Ukrainian military movement in the Russian army in 1917 generated and developed under the influence of the struggle for Ukrainian nationhood. Ukrainians claimed creation of their own army. The ideas of announcing of Ukraine's autonomy within a democratic Russia were very popular among Ukrainian military at that time.*

*Наукове видання*

**Етнічна історія народів Європи**

**Історико-етнологічні дослідження і національна ідея**

Збірник наукових праць

Випуск 9

Підписано до друку 03. 05. 2001. Формат 61x86/8.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 17.
Тираж 300.

Видавництво “УНІСЕРВ”
03022, Київ, вул. Васильківська, 36.